

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

MÉMOIRES ET IDENTITÉS BLESSÉES EN CONTEXTE POSTCOLONIAL :
LA COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
AUDREY ROUSSEAU

OCTOBRE 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*À Catherine
Pour sa force et son courage
Son inspiration et sa grâce
Sa générosité et son amour*

« [...] secular education is a good thing among white men but among Indians the first object is to make them better men, and, if possible, good Christian men by applying proper moral restraints. »

(Premier ministre du Dominion, Sir John A. McDonald, réf. Canada, Chambres des communes, Débats, 9 mai 1883, 1107, cité dans Miller, 2004, p. 194)

« Canadians prided themselves on the fact that they, unlike their American neighbours, did not believe that “the only good Indian was a dead Indian”. But in practice this is exactly what they did believe. True enough, Canadians did not engage in the outright extermination of their Native population. However, they wholeheartedly endorsed the assimilation of the Indian, which in the long run meant the same thing, an end to an identifiable Indian people. In this view of the world the only good Indians were the traditional Indians, who existed only in the past, and assimilated Indians, who were not Indians at all. Any other Indian had vanished. »

(Francis, 1995, p. 59-60)

« Canada’s policy towards its First Nations remains a national disgrace. It has never accepted its full responsibility for the socio-psychological abuse of children separated from their parents during their formative years. Nor has it lived up to its treaty obligations. Ottawa receives a failing grade. »

(Drache, 2005, p. 401-402)

« Je crois que la Commission nous donnera la possibilité de reconnaître et de valider ce qui nous est arrivé à nous, les Autochtones, à cause de l’application d’une politique adoptée par un État colonisateur – une politique d’assimilation. La mise en place du régime des pensionnats n’a été qu’un des aspects de cette politique d’assimilation générale. La conséquence globale de cette colonisation et de cette assimilation a été le fait que nous avons été tenus à l’écart du pouvoir, rendus incapables d’agir. C’est la raison pour laquelle nous sommes encore aujourd’hui accablés par la pauvreté, par le racisme, par les femmes manquantes et d’autres répercussions effroyables de cette politique globale. À certains égards, la Commission peut commencer un changement de fond, une réorientation permettant que les personnes soient habilitées. »

(Garnet Angecone, Anishinaabe originaire du Lac Seul, ayant fréquenté le *Pelican Indian Residential School* (Ontario), propos recueillis par Kateri Akiwenzie-Damm, Fondation autochtone de guérison, 2008, p. 363)

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord remercier mon directeur de mémoire, le professeur Louis Jacob (sociologie, Université du Québec à Montréal). J'ai trouvé en lui un accompagnateur qui a su à toutes les étapes de la rédaction me conseiller et m'encourager dans mon travail réflexif avec rigueur et réceptivité. Nos rencontres ont été des seconds souffles à plusieurs étapes de la rédaction.

En outre, je tiens aussi à souligner deux expériences récentes qui m'ont permis d'être en contact avec des populations autochtones. Tout d'abord, je tiens à remercier Carole Lévesque (Réseau DIALOG, INRS) pour son accueil chaleureux au sein du Réseau de recherche et connaissances relatives aux Peuples autochtones à l'été 2009. Ce lieu d'échanges fut très formateur au début de mon parcours au deuxième cycle. Quant à l'été 2010, le projet du Wapikoni mobile m'a permis de vivre une expérience exceptionnelle en tant qu'intervenante d'escale dans une communauté crie de la Baie-James. Cette position privilégiée m'a entre autres permis d'approfondir mes réflexions concernant le déni de reconnaissance (dont je traiterai dans le mémoire), la transmission transgénérationnelle de la violence coloniale, ainsi que les pratiques identitaires hybrides : entre tradition et modernité.

En plus de ces rencontres inestimables, la dernière année a été marquée par le support indéfectible de plusieurs personnes, touchées de près ou de loin, par cette odyssée personnelle et intellectuelle. L'aventure a été suivie aux premières loges par Olivier – merci pour les multiples discussions tournant parfois aux débats. Je n'oublie pas la présence de Mme Fossé, sans qui l'expérience de rédaction n'aurait pu être aussi lucide et sensible. Mes amies de longue date, Anne et Dominique, qui ont toujours été présentes pour souligner mes succès et combattre mes insécurités. Mes précieux relecteurs Francis, Élise et Geneviève. Et finalement, je remercie ma famille, tout spécialement Lizanne, pour leurs encouragements à poursuivre mes études au troisième cycle.

Me voici rendue à la croisée de nouveaux chemins, merci d'être à mes côtés !

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	viii
NOTES TERMINOLOGIQUES.....	ix
RÉSUMÉ	xii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA RÉCONCILIATION AU CANADA.....	8
Introduction.....	8
1.1 Le conflit colonial.....	9
1.1.1 Corpus académique <i>canadian</i>	9
1.1.2 Trois dimensions de l'histoire coloniale	10
1.1.2.1 Un cadre juridique tutélaire	10
1.1.2.2 Le régime des pensionnats : politique de déculturation	11
1.1.2.3 Perspectives historiques de la blessure	12
1.2 Les injustices de l'État postcolonial	14
1.2.1 La reconnaissance morale du conflit	15
1.2.1.1 L'« expérience du mépris ».....	15
1.2.1.2 Les excuses publiques comme modalité de reconnaissance	18
1.2.2 Le modèle des commissions de vérité.....	21
1.2.2.1 Contexte de transition et motifs étatiques	22
1.2.2.2 Caractéristiques communes et limites de ces dispositifs étatiques	25
1.2.3 La théorie politique de la réconciliation.....	28
1.2.3.1 Les fondations de sa puissance d'action	29
1.2.3.2 Les risques d'instrumentalisation du « nous ».....	30
1.2.3.3 Le travail des mémoires	31
1.3 Historique de la TRC pancanadienne	34
1.3.1 Mise sur pied d'une TRC au Canada.....	34
1.3.2 La TRC du Canada : entre méfiance et espoir.....	37
1.3.3 Des mémoires en quête de vérité et de justice.....	42
Conclusion	44

3.2.1.2 Une rhétorique nationaliste protégeant les privilèges des dominants	97
3.2.2 L'envers du discours officiel sur la réconciliation : sa décolonisation	100
3.2.2.1 Entre sémantique et pratique de responsabilités	100
3.2.2.2 D'une réconciliation étatique à des formes de réconciliation sociale	102
3.3 L'aporie de la réconciliation en contexte canadien	106
3.3.1 Entre la libération des mémoires et la promesse politique	107
3.3.2 Conscience de l'impasse politique : réorientation de la « promesse d'action » ...	110
Conclusion	111
CONCLUSION	113
ANNEXE A	
CHRONOLOGIE DU RÉGIME DES PENSIONNATS « INDIENS »	120
BIBLIOGRAPHIE	124

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

APN	Assemblée des Premières Nations
CDPDJ	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec
CRPA	Commission royale sur les Peuples autochtones
CRRPI	Convention de règlement relative aux pensionnats indiens
DJSAG	Department of Justice, South Africa Government
FADG	Fondation autochtone de guérison
MAINC	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada ¹
MARC	Mode alternatif de résolution des conflits
ONU	Organisation des Nations Unies
PEC	Paiement d'expérience commune
RQPIC	Résolution des questions des pensionnats indiens Canada
TRC	Truth and Reconciliation Commission of Canada ²

¹ Le 18 mai 2011, le gouvernement conservateur annonçait le changement de nom du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada pour le ministère des *Affaires autochtones et du développement du Nord canadien*. À ce sujet, il est fait mention que ce changement n'aura aucune incidence sur les responsabilités gouvernementales à l'égard des populations autochtones. Le ministre John Duncan déclarait, le 20 mai 2011 : « Je suis heureux de pouvoir poursuivre mes fonctions à titre de ministre afin d'appuyer les Premières nations, les Métis, les Inuit et les résidents du Nord dans leurs efforts en vue d'améliorer leur bien-être et la prospérité économique, de développer des collectivités saines et durables et de participer plus pleinement à l'agenda politique, social et économique du Canada. » (MAINCb, 2011).

² Suite aux changements de noms successifs de la TRC du Canada, je préfère faire l'usage de l'acronyme en anglais. Créée à la suite d'un procès et la signature de la CRRPI (2006), la commission pancanadienne est passée en quelques années de *Secrétariat de la Commission de vérité et de réconciliation (CVR) relative aux pensionnats indiens*, à *CVR Canada* (afin de prendre distance face au gouvernement canadien). Par la suite, la démission des trois premiers commissaires de la TRC mène à un troisième changement de nom : *CVR du Canada*. L'arrivée de nouveaux commissaires en juillet 2009, invite à remplacer en langue française de terme « vérité » pour « témoignage » à partir de novembre 2009 : *Commission de témoignage et de réconciliation du Canada*. Interrogé à ce sujet, l'un des responsables des communications de la TRC du Canada, a répondu que « suite à des vérifications, témoignage conservait la même signification selon le Petit Robert » et facilitait l'utilisation de l'acronyme TRC dans les deux langues officielles. Mais suite à des réticences, « surtout au Québec », de la part de survivants et des membres de l'équipe, la TRC du Canada est revenu « vers la vérité » à partir de décembre 2010.

NOTES TERMINOLOGIQUES

À propos des citations

Puisque la majorité des ouvrages du corpus étudié sont en langue anglaise, j'ai dû me résoudre à trouver des équivalences en langue française afin d'alléger la lecture. Veuillez prendre note que la plupart des citations courtes entre guillemets sont des traductions libres. En ce qui concerne les citations de plus de deux lignes, j'ai le plus souvent opté pour la paraphrase en mentionnant la page de l'ouvrage. Les citations en exergue sont en langue originale.

Lexique

Puisque l'emploi des termes pour décrire la réalité n'est pas neutre, j'ai dû à plusieurs reprises au cours de la rédaction de ce mémoire choisir la manière la plus adéquate de me référer aux groupes sociaux impliqués dans la démarche de réconciliation en contexte canadien. Sensible aux postures théoriques antiracistes et postcoloniales, je ne voulais surtout pas faire l'usage de catégories ayant pour effet de réifier l'idéologie raciste. Dans cette perspective, j'introduis succinctement quatre termes lexicaux (et leurs modulations) relevant de ces choix.

Autochtones, Peuples autochtones, populations autochtones

Le terme « autochtone » est généralement un synonyme de premiers occupants. Étymologiquement, il vient des mots grecs *utós*, « le même » et *khthón*, « la terre ». Il signifie donc « celui qui est issu de la terre où il habite » (Rodon, 2003). Toutefois, les concepts d'autochtone et de peuples autochtones employés couramment aujourd'hui impliquent des processus historiques et politiques précis qui pourraient être résumés par l'expérience de la domination coloniale et impérialiste. – À des fins de précision, mentionnons que l'impérialisme est « la pratique, la théorie et les attitudes d'un centre métropolitain dominant qui contrôle un lointain territoire », tandis que le colonialisme « est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, [il] se définit comme étant l'implantation d'établissements en territoire éloigné » (Said, 1993, p. 9). Ainsi, la définition qui permet d'opérationnaliser le concept et à laquelle j'adhère est la suivante :

Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories or part of them. They form at present non-dominant sectors of society and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity as the basis of their continued existences as peoples in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal system (Martinez Cobo, ONU, 1986).

Dans le cadre de ce mémoire, l'emploi de la dénomination « autochtones » réfère aux membres des Premières nations, des Inuit et des Métis (les trois nations reconnues officiellement par l'article 35 de la Constitution canadienne de 1982), mais aussi les « Indiens non-inscrits » et ceux vivants hors communautés. Notons que l'usage du mot « Indien » n'a rien en commun avec les façons dont se désignaient les nations autochtones. Sous un vocable d'altérité, l'usage du mot « Indien » « perpétue l'illusion de l'unité et de l'homogénéité de toutes ces nations et justifie [...] les politiques "indiennes" unilatérales et homogènes adoptées par le Canada envers les peuples autochtones » (Green, 1995, p. 33). J'argumenterai dans ce mémoire que l'une des façons de penser la sortie de la domination impérialiste se résume dans la capacité des groupes nationaux à amorcer une « forme de confédération » (Green, 1995, p. 42) qui implique la reconnaissance de nouvelles identités et leurs libres appartenances, autrement dit : une décolonisation des représentations en contexte canadien.

groupes nationaux

J'emprunte cette expression à Kymlicka (1995) qui s'intéresse aux questions relatives aux droits des minorités au sein de l'État dans une perspective multiculturelle. Dans le cadre du mémoire, j'élargis la signification de ces « groupes nationaux » (britanniques, français, autochtones) aux groupes que Kymlicka qualifie d'« ethniques » (et qui réfère principalement aux populations issues de l'immigration « plus récente »). Puisque dans le cadre de mon mémoire j'évoque les responsabilités de la société civile dans l'espace public canadien contemporain, je considère que la définition élargie de « groupes nationaux » (dont je viens de discuter) permet d'éviter d'enfermer l'analyse des dynamiques sociales dans des visions passéistes qui ne reconnaissent pas le phénomène d'hybridation culturelle qui s'opère depuis des siècles en terres d'Amériques.

Allochtones, populations allochtones

La définition de l'antithèse d'« autochtone » est délicate et fait débat dans le milieu de la recherche relative aux Peuples autochtones. Plusieurs écoles de pensées s'affrontent sur cette question spécifique de la dénomination. Certains intellectuels et militants ne sont pas prêts à condamner l'usage du terme « blancs » pour décrire les « allochtones » de souches européennes. D'autres banniront le terme polémique en inventant des néologismes tels qu'« euro-descendants » ou « euro-américains » afin de marquer la « blancheur » de façon *politiquement correcte*, mais ne permettant pas (selon moi) de penser radicalement la déségrégation raciale. En réponse à ces tendances, d'autres souhaitent développer des termes plus fédérateurs tels que « Canadiens » ou encore « société canadienne » ou encore faire l'usage d'expressions telles que « groupe majoritaire » ou « majorité canadienne » (qui à mon avis représentent des catégories inexactes qui n'ont pas le pouvoir de décrire la diversité des groupes habitant le territoire national). Or, cette inclusion nationaliste ne fait pas l'affaire de tous, surtout lorsqu'on considère les différentes tensions à caractères racistes qui prédominent encore dans le champ social. À la suite à mes lectures et réflexions, j'opterai pour le terme imparfait d'« allochtone » afin de décrire une pluralité d'allégeances et d'origines dans l'espace public national, s'affirmant d'ailleurs, de plus en plus, à travers des espaces publics transnationaux.

survivants

J'ai hésité longuement sur le choix entre « victime » et « survivant » afin de décrire les ex-

pensionnaires.

Dans le contexte des sévices subis en pensionnat et de la réinstallation forcée, il s'agit des *Survivants* qui ont fréquenté des pensionnats, ainsi que leurs descendants qui ont subi les répercussions historiques ou intergénérationnelles. Tous ont accumulé des pertes traumatisantes de membres de la famille élargie, de leur culture, de leur langue et de leur identité (FADG, 2005, p. 59, *je souligne*).

La pierre angulaire de mes réflexions résidait principalement dans la confrontation entre le phénomène de victimisation des récits des survivants et le droit à l'autodéfinition. Ultimement, j'ai penché pour ce dernier argument, car les anciens pensionnaires se nomment « survivants » dans la sphère publique. Les identifier autrement aurait été à l'encontre de leur subjectivité, à mon avis trop longtemps négligée.

Cependant, je souhaite souligner qu'il existe un rapprochement sémantique marqué entre « victime » et « survivant » dans la littérature au sujet des pensionnats « indiens ». D'ailleurs, je reviendrai au chapitre 2 sur les impacts de cette victimisation dans la mise en forme des récits autochtones au sein des travaux de la TRC du Canada.

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les potentialités et les limites épistémologiques, historiques et politiques des témoignages autochtones lors des travaux publics de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (TRC du Canada). En réponse au mandat de la TRC du Canada, qui vise à faire la lumière sur le régime des pensionnats autochtones, cette démarche de recherche propose des pistes de réflexions théoriques sur le travail de représentation des sujets de justice dans l'espace public. La première partie du mémoire contextualise les luttes pour la reconnaissance des Peuples autochtones en regard des injustices coloniales. Quelques aspects sociopolitiques y sont présentés, dont les principaux fondements des commissions de vérité, le concept de la réconciliation politique, ainsi que les actions restitutives ayant mené l'État canadien à la création de la TRC. Cet ancrage sociohistorique permet d'approfondir l'analyse des processus discursifs à l'œuvre au sein de la TRC du Canada. En effet, la deuxième partie du mémoire fait l'examen de la puissance du récit comme levier de transformation de l'histoire nationale, entre autres, en explorant le rôle et la place du témoignage dans les débats historiographiques, ainsi qu'au sein des commissions de vérité. Enfin, la troisième partie dégage une réflexion critique face aux récits autochtones dans l'espace public et souligne les limites du discours officiel de la TRC du Canada. Ce mémoire tend à faire la démonstration qu'il existe une « aporie de la réconciliation », c'est-à-dire une impasse dans la démarche de réconciliation en contexte canadien entre l'approche thérapeutique et l'approche politique. En réponse à ce constat, je soutiens un nécessaire décentrement des voies de la réconciliation afin de sortir d'un schème de représentation binaire (victimes vs coupables) qui enferme les récits autochtones dans le script officiel de la réconciliation et néglige le jaillissement d'imaginaires postcoloniaux.

MOTS CLÉS : AUTOCHTONE, COLONIALISME, POSTCOLONIALISME, CANADA, RÉCONCILIATION, RECONNAISSANCE, TRAUMATISME, HISTOIRE, RÉCIT, TÉMOIGNAGE.

INTRODUCTION

Tel que l'avancent plusieurs auteurs, le 21^e siècle sera peut-être celui de la réconciliation. En effet, les démocraties libérales engagées sur le terrain de négociations mémorielles face aux injustices historiques, voient la réconciliation comme un mode de règlement alternatif aux cours de justice afin de répondre aux revendications contemporaines des victimes des torts des États. Dans cette conjoncture, l'intention de comprendre plutôt que de venger est exprimée dans les politiques de reconnaissance (p. ex. des lois, des traités, des excuses publiques, l'érection de monument en mémoire des victimes, etc.) et les politiques restitutives (p. ex. la restitution de terres, des compensations financières, la dévolution de pouvoir, etc.) qui sont perçues comme des voies de repentance de la nation par rapport aux sujets de justice en luttant pour la reconnaissance. Le plus souvent, cette éthique politique de la réconciliation favorise le renouvellement des relations au sein de l'État à travers la prise de parole des victimes des conflits, tout en assurant l'unité nationale. Bien que les dispositifs par lesquels les victimes témoignent varient, ils offrent le plus souvent un espace inédit de prise de parole des sujets appartenant à des groupes minorisés. Il en résulte toutefois une « culture victimaire » (Barkan, 2000, p. ix) qui ne représente pas toujours les relations de pouvoir entre les discours concurrents au sein du régime discursif de la réconciliation. Dans ce contexte, comment penser les espaces dialogiques relatifs à la négociation entre histoire et mémoires du trauma historique (Regan, 2010, p. 56) ? Cette question est d'autant plus importante que dans bien des cas de figure, l'État est à la fois juge et partie face aux dispositifs de réconciliation mis sur pied dans l'espace public national afin d'« en finir » avec le poids des injustices.

Puisque le Canada adhère à cette logique de la réconciliation – de l'harmonie retrouvée au sein de la nation – et que les actions de reconnaissance varient grandement entre les groupes nationaux, je souhaite approfondir l'étude d'un instrument inédit dans l'espace

public canadien : la Commission de vérité et réconciliation du Canada (TRC du Canada³). Ce dispositif de vérité vise à faire la lumière sur les injustices vécues au sein des pensionnats « indiens », en laissant la parole aux milliers de survivants de ces institutions. Pour plusieurs raisons que j'expliquerai subséquemment, je considère la TRC du Canada comme le théâtre d'une reconfiguration des représentations coloniales, voire un lieu de production d'imaginaires postcoloniaux. Par ailleurs, j'anticipe que le travail des mémoires engagées dans la démarche pancanadienne doit faire face à un passé colonial irrésolu qui rend difficile la décolonisation des représentations sociales au sein de la matrice nationale, par exemple la remise en question des privilèges des groupes dominants. En tant qu'allochtone vivant en territoire canadien, je propose une réflexion critique au sujet des voies de la réconciliation en rapport à la TRC du Canada. Mes objectifs sont de comprendre les causes et les effets du déni de reconnaissance vécu par les populations autochtones en contexte canadien, et d'interpeller la responsabilité des populations allochtones quant au maintien de l'exclusion et des inégalités socioéconomiques dont souffrent les Peuples autochtones en contexte canadien.

Je vais maintenant éclaircir mon positionnement théorique « postcolonial » par rapport au contexte canadien. D'une part, je considère que l'emploi du terme postcolonial permet de reconnaître le système de discrimination, de dépossession et d'assimilation – associé au colonialisme – toujours à l'œuvre dans l'actualisation des formes du néocolonialisme⁴. D'autre part, le terme postcolonial offre une diversité de cadres spatio-temporels qui a pour effet de décentrer les actions des sujets politiques et ainsi, baliser autrement les débats et les questions de recherches. De plus, contrairement aux perspectives anticoloniales, la configuration postcoloniale permet de dépasser les régimes binaires de représentation en

³ Consulter la « Liste des abréviations, sigles et acronymes » (p. viii) pour plus de détails sur l'historique des appellations de la commission canadienne depuis 2008.

⁴ Par exemple, des organisations autochtones, comme Femmes autochtones du Québec (FAQ), dénoncent la surreprésentation des enfants autochtones pris en charge par la Loi de la protection de la jeunesse (au Québec). Certaines analyses y voient d'ailleurs la poursuite d'une politique de prise en charge visant à déstructurer les communautés : une répétition de l'histoire (FAQ, 2005). On pourrait aussi donner l'exemple de la judiciarisation des membres des populations autochtones du Canada, qui, en mars 2006, représentaient jusqu'à 16,7% des détenus dans les institutions carcérales sous juridiction fédérale. Or, les populations autochtones ne représentent qu'environ 2,7% de la population canadienne. (Service correctionnel Canada : <http://www.csc-scc.gc.ca/>).

marquant une rupture entre les catégories sociohistoriques. Désormais, les relations de pouvoir sont toujours des relations situées, des relations en situation, qui demeurent ouvertes à des réinterprétations et des déplacements, mais dont les nouvelles règles de représentation (malgré les dérives possibles) offrent un pouvoir de transformations radicales au plan épistémologique et politique.

Yet if one of the dangers of postcolonialism lies in its failure to grapple fully with its vulnerability to the infectious residue of its unresolved past, surely part of its theoretical value lies in its willingness to critique, improve, and build upon the compositions of that past (McGonegal, 2009a, p. 6-7).

Les mémoires et identités dialogiquement blessées lors de violents conflits politiques s'incarnent dans des représentations concurrentes du passé. Nous le verrons, ces dernières empruntent souvent une sémantique du trauma qui permet de tisser des liens de solidarité entre les imaginaires des « sujets de justice » (Fraser, 2010). Or, dans une perspective de recompositions narratives, l'histoire nationale est sujette à être contestée et remodelée en fonction des intérêts des groupes poursuivant les luttes pour la reconnaissance. Le coût politique de cette entreprise de révision force à interroger : qui sont les sujets de justice sur la scène fédérale canadienne ? Comment sont-ils identifiés au sein de la TRC du Canada ? Afin de saisir la signification historique du discours officiel sur la réconciliation mise de l'avant par Ottawa, je suggère d'entrevoir les audiences publiques comme une occasion unique de production de « contre-histoires » (Ferro, 1985) qui ont le pouvoir de forcer des révisions historiographiques et sociopolitiques au sein de l'État canadien.

À la lumière de cette orientation, je propose de discuter du potentiel de « démythologisation » (Regan, 2010, p. 37) et de décolonisation de l'histoire nationale, en interrogeant le besoin de reconnaissance des survivants et leurs positions par rapport aux « régimes d'historicité » dominants au Canada. Puisque les audiences n'ont débuté qu'en juin 2010 et que les témoignages ne sont pas encore disponibles pour analyse, je me concentrerai sur trois aspects de la démarche : épistémologique, historique et politique. J'énumérerai maintenant quelques intuitions sur lesquelles ma démarche de recherche s'est orientée. Sur le plan épistémologique, les paramètres de la réconciliation m'apparaissaient problématiques. Cette observation m'a poussée à interroger certaines bases théoriques de la démarche, comme

les changements de noms de la TRC du Canada qui impliquent l'introduction de la distance épistémique entre témoignage (mémoire) et vérité (histoire). Sur le plan historique, puisque le mandat de la TRC du Canada vise à faire la lumière – dire le vrai – relativement aux pensionnats, le registre des témoignages des survivants risque de faire référence au passé colonial de l'État canadien, puisque cette politique éducative était basée sur un modèle assimilationniste raciste. Mais l'État canadien et les populations autochtones sont-ils prêts à entendre ces récits historiques ? Enfin, sur le plan politique, considérant que le Canada est le premier pays à entreprendre une démarche de commission de vérité à l'extérieur d'une transition de régime politique, plusieurs éléments méritent d'être analysés afin d'éviter une instrumentalisation des mémoires des survivants au sein de la TRC du Canada. Nous le verrons, les dangers de dépolitisation de la démarche de réconciliation sont réels (Schaap, 2005). Ces derniers peuvent entre autres concourir à la reproduction du déséquilibre sociohistorique entre populations autochtones et allochtones, en empêchant la reconnaissance de nouveaux imaginaires postcoloniaux.

Au préalable, ce mémoire sera guidé par la question suivante : quelles sont les potentialités et les limites épistémologiques, historiques et politiques des témoignages autochtones lors des travaux publics de la TRC du Canada ? La réflexion sociologique que je propose a pour objectifs : (i) de contextualiser le cas canadien; (ii) de situer la puissance du récit dans la transformation de l'histoire nationale, et la place du témoignage au sein des commissions de vérité; (iii) de dégager une réflexion critique face aux potentialités de renouvellement des récits autochtones dans l'espace public et de souligner les limites du discours officiel au sujet de la réconciliation au sein de la TRC du Canada.

Ce mémoire suit l'intuition suivante : les travaux publics de la TRC du Canada constituent des espaces inédits afin que s'expriment les survivants des pensionnats autochtones (autrefois invisibilisés par les « régimes d'historicité » dominants) au sujet du traumatisme historique, ainsi que ses effets intergénérationnels sur les individus et communautés. Ces lieux de reconnaissance invitent aux jeux de négociations de récits de soi autochtones face au conflit social dans lequel s'est érigé l'État canadien : le colonialisme. C'est pourquoi je souhaite explorer la dimension discursive des actions de rétablissement

entreprises par les survivants, leur famille et communauté, qui visent à la fois l'apaisement des traces de la blessure, voire la guérison, et repose sur une promesse de rétablissement politique entre les groupes nationaux en contexte canadien – qui demande à mon avis une décolonisation du système de représentation.

L'univers sociologique dans lequel sera analysée l'expérience du témoignage emprunte des concepts à différentes disciplines afin de situer les limites et les potentialités de la démarche de réconciliation poursuivie au Canada. Les auteurs mobilisés appartiennent principalement à l'histoire, l'anthropologie, la philosophie, la sociologie, la science politique et la psychologie sociale. Le corpus étudié est majoritairement constitué de livres, de chapitres d'ouvrages collectifs et d'articles scientifiques au sujet du colonialisme, des théories de l'identité, de la reconnaissance, de la réparation, de la mémoire, du trauma et du témoignage, ainsi que des études postcoloniales et de la théorie critique. Les ouvrages de référence tels que les dictionnaires et encyclopédies spécialisés ont été consultés, ainsi que certains communiqués de presse et rapports d'organismes et associations politiques autochtones (p. ex. l'Assemblée des Premières Nations (APN), la Fondation autochtone de guérison (FADG)), des publications gouvernementales (p. ex. le rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA), le rapport final de la TRC en Afrique du Sud, etc.). Sans oublier les sites Internet des organes publics ou parapublics tels que celui de la TRC du Canada, du Ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien (MAINC⁵) Canada, du Secrétariat aux Affaires autochtones du Québec, de la Bibliothèque du Parlement du Canada, les Bibliothèques et Archives Canada (un dossier sur les pensionnats autochtones au Canada), ainsi que certains centres de recherches tels que *Centre for the Study of Violence and Reconciliation* (Johannesburg) et l'*International Center for Transitional Justice* (New York).

Le mémoire comprend trois chapitres qui seront suivis d'une conclusion.

⁵ Consulter la « Liste des abréviation, sigles et acronymes » (p. viii) pour plus de détails sur le récent changement de nom du ministère.

Le premier chapitre (*La réconciliation au Canada*) est consacré au développement de la problématique de recherche et à la contextualisation sociohistorique de l'objet d'étude. Cela implique d'explorer les pistes du conflit social colonial qui demande réparation, de prendre conscience de « l'expérience du mépris » (Honneth, 2002) et des luttes pour la reconnaissance des Peuples autochtones, de survoler les fondements et principes des commissions de vérité et de la théorie politique de la réconciliation et, enfin, d'identifier les principales étapes ayant mené à la création d'une TRC au Canada.

Le deuxième chapitre (*Récits autochtones : historicités croisées*) entreprend un ancrage épistémologique et historique de l'expérience du témoignage afin de situer les récits autochtones en rapport aux « régimes d'historicité » dominants. D'abord sous l'angle des débats historiographiques entre histoire et mémoire, plus précisément sur le rôle et la place du témoin dans la réécriture de l'histoire nationale. Ensuite, en explorant les jeux de transmission et de négociation des mémoires collectives au sein des commissions de vérité, orientées vers la « recherche de la vérité ». Ce sera aussi l'occasion d'énoncer quelques limites liées à l'expression publique du trauma et de discuter des usages et gabarits des récits produits au sein de ces « appareils de vérité ».

Le troisième chapitre (*Renouvellement des récits autochtones dans l'espace public*) vise à dégager une réflexion critique à propos de la portée politique de l'expérience du témoignage des survivants autochtones dans l'espace public ouvert par la TRC du Canada. Dans un premier temps, en soulignant l'importance du maintien d'une pluralité de « contre-publics subalternes » (Fraser, 2005) dans les luttes pour la reconnaissance afin de ne pas enfermer les subjectivités autochtones dans le rôle de victimes. Dans un deuxième temps, en exposant les principales critiques à l'égard du discours officiel de la réconciliation de la TRC du Canada, et en analysant ce que j'entends par « aporie de la réconciliation » en contexte canadien.

Quant à la conclusion, elle permettra de revenir sur la question de départ : quelles sont les potentialités et les limites épistémologiques, historiques et politiques des témoignages autochtones lors des travaux publics de la TRC du Canada ? Ce sera le moment

de reprendre les grandes lignes de mon analyse concernant l'expérience du témoignage des survivants autochtones au sein de la TRC du Canada par rapport à la libération des mémoires et la promesse politique de la réconciliation en contexte postcolonial. Enfin, il sera question d'ouvrir la réflexion sur des voies de contestation radicale de l'imaginaire national.

Je souhaite humblement que cette recherche interprétative contribue à alimenter les réflexions actuelles entourant la démarche pancanadienne, d'autant plus que cette dernière a déjà fait couler beaucoup d'encre depuis la mise sur pied de la TRC du Canada en juin 2008. En effet, outre les multiples changements d'appellations, notons les démissions subites entre octobre 2008 et janvier 2009 des trois premiers commissaires⁶ dûment nommés – ce qui explique le retard des travaux de la commission qui ont débuté en juin 2010. Enfin, à défaut d'être en mesure d'analyser empiriquement le déroulement des travaux de la TRC du Canada, ainsi que les récits autochtones et leurs effets sur les dynamiques de pouvoir dans l'espace public, je souhaite que les pistes conceptuelles présentées dans ce mémoire permettent d'introduire l'idée d'une décolonisation des représentations entre les groupes nationaux au sein de l'État canadien.

⁶ Les motifs de « mécontentement » qui ont mené à la démission du juge Harry S. LaForme et des commissaires Jane Brewin Morley et Claudette Dumont-Smith, n'ont jamais été dévoilés publiquement à ce jour. Ce qui mène plusieurs critiques de la TRC du Canada à questionner l'indépendance du processus et son effet possible sur la réconciliation nationale (Chrisjohn et Wasacase, 2009, p. 222, cité dans Henderson et Wakeham, 2009, p. 14). Depuis juin 2009, trois nouvelles personnes ont été élues : le juge Murray Sinclair, à titre de président; Marie Wilson et Wilton Littlechild, à titre de commissaires (Walker, 2009, p. 12).

CHAPITRE I

LA RÉCONCILIATION AU CANADA

Toute l'histoire de l'Amérique a élevé des murs et creusé des précipices de méfiance et d'incompréhension entre les premiers habitants et les nations nouvellement formées sur ce sol, avec toutes les conséquences qui s'y rattachent : pauvreté, dégénérescence culturelle des minorités et des moins puissants, conflits raciaux, sentiments de culpabilité et appauvrissement général de la société (Sioui, 1999, p. 2).

Introduction

Contextualiser l'espace de reconnaissance des récits autochtones et de leurs représentations dans l'historiographie canadienne exige que l'on s'intéresse au conflit social dans lequel l'État canadien s'est érigé. Puisque ce sujet mériterait une thèse en soi, je suggère humblement de poser quelques jalons historiques et théoriques afin de situer les jeux de négociations mémorielles des Peuples autochtones au sein de la TRC du Canada. En première partie de ce chapitre, je discuterai de l'expérience de dépossession et d'exclusion menant à l'imposition d'un régime de droits différenciés entre Autochtones et Allochtones. Du même souffle, j'explorerai les visées assimilatrices inhérentes au régime de pensionnats, en insistant sur le legs transgénérationnel du « traumatisme historique » (FADG, 2004) propre à l'expérience du colonialisme. En deuxième partie, j'explorerai les fondements et principes généraux mis de l'avant quant à la réparation des injustices coloniales à partir d'une revue de la littérature traitant de la reconnaissance, des commissions de vérité et réconciliation et de la réconciliation politique. En troisième partie, je compléterai ce tour d'horizon en analysant spécifiquement la lutte pour la reconnaissance engagée par les membres de Peuples autochtones au pays depuis vingt ans en ce qui concerne les injustices des pensionnats. L'objectif de ce chapitre est d'articuler la lutte pour la reconnaissance de l'« expérience du mépris » (Honneth, 2002), propre à l'expérience du colonialisme au pays, au processus de réconciliation relatif aux pensionnats autochtones.

1.1 Le conflit colonial

Colonialism has retrenched three basic options for Indigenous people: destruction, dependency or assimilation (Alfred, 2009b, p. 53).

Malgré les contraintes du mémoire qui me forcent à concentrer mon analyse sur les récits autochtones au sein de la commission, je souhaite aborder la trame sociale à l'origine du conflit colonial et exhortant maintenant à la réparation et à la réconciliation au Canada. Cette étape est primordiale afin de situer les effets de l'idéologie portée par la prémisse de supériorité culturelle et raciale, inhérente au projet colonial en territoire canadien – ayant mené à la mise en tutelle des premiers habitants de l'Amérique du Nord et leur exclusion des sphères de participation politique. Je débiterai par une brève description du corpus académique au sujet de la colonisation en territoire canadien. Je poursuivrai en présentant succinctement trois dimensions de l'histoire nationale : le cadre juridique différencié, le régime des pensionnats autochtones, les conséquences du « traumatisme historique ».

1.1.1 Corpus académique *canadian*

D'entrée de jeu, le corpus académique traitant de l'expérience de la colonisation en territoire canadien est pluriel. Il va de notes de terrains d'ethnologues, aux archives des Affaires indiennes, en passant par les sources orales autochtones collectées par nombre de groupes de recherche et intellectuels. Au pays, c'est dans les années 1980 que se développe un champ autonome d'études consacrées aux questions relatives aux Peuples autochtones – entre autres sous l'influence des études autochtones aux États-Unis, tel que l'exprime le travail de Vine Deloria Jr., Arnold Krupat, Brian Swann, David Brumble, etc. Au Canada, vers la fin de la décennie, on observe une croissance des publications traitant des Peuples autochtones et parallèlement, un décloisonnement disciplinaire ouvrant la voie aux sciences juridiques et politiques, à la sociologie, la psychologie, la philosophie, la géographie, etc. Plusieurs auteurs s'entendent pour dire que la crise d'Oka en 1990 a été l'un des points tournant quant à la visibilité des revendications des Peuples autochtones. De plus, les événements d'Oka ont eu des répercussions jusque dans les universités, ayant pour résultat de mettre de l'avant l'enseignement de l'« histoire autochtone » (*Aboriginal history*, Brown, 2003, p. 619). Toutefois, cette ouverture n'est pas uniquement synonyme de libération pour

les membres des Peuples autochtones vivant en territoire canadien, car « l'historiographie nationale a depuis longtemps évacué l'expérience historique des autochtones au-delà de la Conquête anglaise » (Gélinas, 2007, p. 10). Je tiens à souligner que l'« histoire nationale » au Canada n'est pas homogène et qu'elle suscite toujours de profondes dissensions. Nous discuterons d'ailleurs, au chapitre 2, de la place des récits autochtones face aux « régimes d'historicité » dominants dans l'espace public canadien.

Dans la littérature, bien que la thèse générale du conflit colonial ne soit pas remise en question par les auteurs, les explications touchant les fondements, les pratiques, les discours et les institutions ponctuant ces dynamiques relationnelles inégalitaires entre les groupes nationaux divergent. Par exemple, lorsqu'il est question de qualifier les visées impérialistes et racistes des acteurs dominants du colonialisme, l'usage des termes suivants est objet de polémiques au Canada : est-il juste de parler de « génocide » (Chrisjohn *et al.* 1997; Annett, 2005), d'« ethnocide » (Savard et Proulx, 1982), de « génocide culturel » (Miller J.R., 1996; Milloy 1999), d'« invasion culturelle » (Haig-Brown, 1991), de « déculturation » (Johnston, 2005), d'« acculturation » (Greven-Borde, 2008), ou encore d'« intégration » telle que l'avançaient les émissaires des Affaires indiennes ? Certes, un terme peut être provisoirement préférable à un autre, mais cette dimension sémantique du conflit social canadien illustre la tension qui existe dans l'espace public en rapport à la signification de la blessure historique issue des lois spécifiques concernant les Peuples autochtones.

1.1.2 Trois dimensions de l'histoire coloniale

1.1.2.1 Un cadre juridique tutélaire

En effet, les politiques de confinement et de contrôle du « problème indien », votées principalement à partir de la deuxième moitié du 19^e siècle, prennent leur source légale dans la Proclamation royale de 1763. À ce moment, la responsabilité de « protection » des nations autochtones justifie l'intervention de la Couronne britannique, puis de l'État fédéral, dans les « affaires autochtones ». Le cadre administratif gérant les populations autochtones, juridiquement de plus en plus contraignant, se développe durant la phase préconfédérale, et se consolide suite à la Confédération canadienne en 1867 (Johnston, 2005, p. 153). L'État

canadien doit alors assurer le maintien de sa légitimité sur l'intégrité de son territoire, et la charge financière des populations autochtones justifie pour plusieurs auteurs (Chrisjohn *et al.* 1997; Miller, 2004) l'assimilation de ces groupes au corps politique canadien. Les lois et les dispositifs *racisants* qui s'y rattachaient contribuèrent à la solidification de « l'édifice de la Réduction » (Simard, 2003, p. 28), qui excluait les Autochtones tant au plan géographique, économique, politique, juridique et social. D'ailleurs, la *Loi sur les Indiens* (1876) est un excellent exemple du « corpus spécial de législation » (Simard, 2003, p. 34) qui inscrit le statut « Indien » dans ce système de droits différenciés. À ce jour, ces documents légaux justifient le maintien du lien de dépendance des populations autochtones face à l'État canadien, et ce, malgré la mobilisation de plusieurs acteurs et auteurs qui désirent offrir des « solutions » aux inégalités politico-juridiques⁷. Les théories d'inspiration libérale, défendues dans le Livre blanc (1969) proposé par le gouvernement fédéral de l'époque, le concept de *citizen plus* du politologue Alan Cairns ou encore, l'approche minoritaire développée par Will Kymlicka, sont des « calumets de paix » qui ne permettent pas de sortir pleinement du paradigme colonial (Turner, 2006). En effet, le régime colonial des représentations racistes – qui a justifié la « civilisation » forcée des enfants autochtones et qui a entraîné le contrôle, la négation et l'exclusion des Autochtones – n'est pas remis en question avec ces conceptions libérales de la justice au sein de l'État canadien.

1.1.2.2 Le régime des pensionnats : politique de déculturation

D'ailleurs, le régime des pensionnats⁸ est un exemple probant de ce « racisme culturel » (Fraser, 2005, p. 29) visant à « tuer l'Indien dans l'enfant » tel que l'affirmait en 1920 le sous-intendant général des Affaires indiennes Scott Campbell Duncan. Ces institutions d'enseignement religieux, civique ou de métiers, destinées à l'usage exclusif des enfants autochtones, supportées financièrement par l'État fédéral et administrées par des congrégations religieuses (Catholique romaine, Anglicane, Presbytérienne et Unie), ont officiellement débuté dans les années 1880 et pris fin en 1969, mais elles ont opéré officieusement depuis les années 1830 et jusqu'à 1996 au Canada. Dans la province de

⁷ Cf. section 6 de la bibliographie.

⁸ Cf. Annexe A, intitulée « Chronologie du régime des pensionnats "indiens" », p. 120.

Québec, ces écoles dirigées par les Églises catholique et anglicane ont été en activité entre 1934 et 1980 (FADG, 2006, p. 326). Or, après un siècle et demi de gestion de ces institutions au Canada, plusieurs ex-pensionnaires, appelés communément « survivants », témoignent de leur expérience de l'« apprentissage de la honte » de soi (Saganash, 2005), de la dépossession culturelle et fréquemment des sévices et abus de pouvoir dont ils ont été victimes. Nous reviendrons plus tard sur la série d'actions entreprises par les membres des populations autochtones afin de faire reconnaître les marques persistantes du « traumatisme historique » (FADG, 2004). Si nous est impossible d'entrer plus en détail dans la littérature au sujet des pensionnats, retenons néanmoins que ces écrits comprennent plusieurs études de cas et récits autobiographiques. De plus, cette littérature est toujours en chantier, comme peut en témoigner le travail de mise en archive des récits des survivants au sein des travaux de la TRC du Canada.

1.1.2.3 Perspectives historiques de la blessure

Cette littérature au sujet des pensionnats, que l'on pourrait qualifier dans la majorité des cas d'anticoloniale, a constitué une pierre d'assise des mouvements de luttes autochtones des dernières années visant la reconnaissance des injustices, la responsabilité et la réparation en contexte canadien. Les individus (autochtones et allochtones), les familles et les communautés y témoignent à la fois de la survivance des identités autochtones et du legs du trauma historique ayant contribué à déstructurer les communautés et à fragiliser les liens de solidarité traditionnelle entre les individus et les familles (FADG, 2008; Alfred, 2009b). De plus, plusieurs auteurs observent que le rappel de l'expérience des pensionnats occupe une place prépondérante dans l'imaginaire collectif. Cela a entre autres été relevé par les témoignages des survivants et de leurs proches lors des audiences de la Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA) entre 1991 et 1996 (APN, 2005). La Fondation autochtone de guérison (FADG) – organisme paraétatique fondé en 1998, dédié aux initiatives de guérison dans les communautés autochtones canadiennes – décrit ces blessures en termes de « résilience » individuelle et collective qui réclame un chemin de guérison. Or, cette approche sociopsychologisante des conséquences du colonialisme est critiquée par plusieurs auteurs qui s'opposent à la prépondérance de ce discours thérapeutique qui identifie

les survivants comme des victimes à guérir. Dans le cas canadien, l'usage de l'expression « syndrome du pensionnat » (Chrisjohn *et al.*, 1997), afin de décrire les effets du « phénomène traumatique » (Miller, 2004, p. 209) des pensionnats, porte l'attention sur les témoins, porteurs du trauma transgénérationnel, et non sur le coupable. Cette approche de la reconnaissance tend à fixer l'expérience coloniale en termes culturels, et à ignorer, tel que nous le verrons au chapitre 3, les dimensions politique et économique de l'injustice (Fraser, 2005). Certes, dans la littérature, les analyses des actions réparatrices à entreprendre dans une perspective de justice sociale pour les survivants et les collectivités ne font pas l'unanimité. Ceci dit, il est probable que ces discours soient présents lors des travaux publics de la TRC du Canada et qu'ils influencent le processus de réconciliation. Dans cette perspective, je crois qu'il est pertinent de signaler la pluralité des points de vue relativement à l'expérience du colonialisme au Canada, afin d'exprimer le dynamisme des écrits au sujet des réalités vécues par les Peuples autochtones au pays.

Tel que j'essaie de le démontrer dans ce mémoire, pour peu qu'on ose la nommer, on tend à nier la persistance de l'histoire coloniale au Canada. Ainsi, les actes de dépossession sont perçus comme des tragédies appartenant au passé et non pas comme des injustices qui se perpétuent (Johnston, 2005, p. 143). Cette rupture présumée des institutions, pratiques ou imaginaires coloniaux m'encourage à analyser l'héritage silencieux des pensionnats, celui qui n'a pas encore été énoncé en public. D'ailleurs, cet héritage se situe peut-être moins dans le passé que le présent. Dans le cas des Peuples autochtones, cette quête de vérité, de réparation et de justice débute par des actions visant la reconnaissance des fautes de l'État canadien. Il n'est pas surprenant que les membres des Nations autochtones souffrent des iniquités et des crimes posés à leur égard durant les siècles de colonialisme au Canada, et que les legs du trauma, mobilisés dans le présent, fassent partie du discours des groupes et associations autochtones, soit par le biais d'actions judiciaires, la prise de parole publique menée par les survivants des pensionnats autochtones depuis les années 1990 ou encore les nouveaux récits autochtones qui prennent forme autour de la TRC du Canada. Toutes ces initiatives visent à préserver les identités de groupes. Elles sont l'expression d'un processus de transformation historique des luttes pour la reconnaissance de l'injustice et sa réparation. C'est dans cette démarche de réconciliation que l'État fédéral canadien s'est engagé depuis une quinzaine

d'années, culminant avec la mise sur pied de la TRC du Canada en 2008. La prochaine section explorera les fondements et principes à la base d'un tel dispositif.

1.2 Les injustices de l'État postcolonial

Blindness to the persistence of colonialism requires the corrective lenses of memory and truth. The transition to post-colonialism is not simply a matter of constitution making or institutional change. It must be purchased by an acknowledgement of the Wrong of colonialism and reparation to the Wronged (Johnston, 2005 p. 144).

Depuis les quinze dernières années, sur la scène internationale, les écrits sur le concept de justice réparatrice – l'une des composantes de la justice transitionnelle – se sont multipliés. Ils proposent de prendre en compte une responsabilité collective face aux injustices, voire le dialogue entre coupables et victimes. Ce processus est basé sur l'idée que le « truth finding » et le « truth telling » aideraient à atteindre la réconciliation en orientant le renouvellement des relations sociales sur des actions de contrition sincère (*apology by action*, Rotberg, 2006, p. 37). D'après le *International Center for Transitional Justice*, la justice transitionnelle est généralement exercée au sein des sociétés divisées socialement afin de faire face aux conséquences d'abus et exactions passées. Basée sur l'idée d'une « politique de justice responsable », elle marie à la fois les principes de la justice pénale, réparatrice, sociale et économique (Freeman et Marotine, 2007, p. 1). Cette rupture avec l'aspect punitif incite certains États libéraux, dont le Canada, à accepter leurs responsabilités et à réparer des injustices historiques (Barkan, 2000, p. ix-x). Ces voies de restitution prennent parfois la forme d'excuses publiques, de journées commémoratives ou encore la mise sur pied d'instruments politico-juridiques, tels que les commissions de vérité, afin de reconnaître, documenter et réparer les injustices de l'État.

Puisque ce sont les récits autochtones au sein de la TRC du Canada qui m'intéressent, je propose d'aborder certaines pistes de réflexion théorique au sujet des processus de réconciliation nationale. Dans un premier temps, j'introduirai ce que certains appellent les motifs moraux de la reconnaissance, principalement à partir du concept d'« expérience du mépris » développé par Axel Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance* (2002). J'explorerai dans un deuxième temps les principaux fondements et principes des mécanismes

étatiques de réparation des injustices en me basant sur l'ouvrage incontournable *Unspeakable Truths* (Hayner, 2002). Afin de clore cette section, j'aborderai le concept de réconciliation par le biais de l'ouvrage *Political Reconciliation* (2005), de Andrew Schaap, spécialiste des droits humains et de la justice transitionnelle. L'exploration des configurations propres au processus de réconciliation nationale soutiendra par la suite l'analyse plus approfondie du cas canadien.

1.2.1 La reconnaissance morale du conflit

[...] le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect normalement dû. Il peut infliger une cruelle blessure en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens: c'est un besoin humain vital (Fraser 2005, p. 42).

Dans la prochaine section, je vise à démontrer le lien entre « l'expérience du mépris » et « le besoin de guérison » vécu par les membres des Peuples autochtones en contexte canadien, afin de contextualiser les formes de l'institutionnalisation du déni de reconnaissance qui invite à la reconnaissance morale de l'entreprise mémorielle de la TRC du Canada. Pour ce faire, je m'appuierai sur les riches éléments de réflexions offerts par Axel Honneth. Je m'intéresserai d'abord à définir l'« expérience du mépris » vécue par les communautés autochtones au Canada. Par la suite, j'explorerai les excuses publiques australienne et canadienne comme modalités de réparation des blessures historiques au sein des sociétés libérales postcoloniales.

1.2.1.1 L'« expérience du mépris »

Tel que l'indique une note du traducteur, le concept de *Mißachtung* en allemand, « est, à strictement parler, plus neutre que “mépris” et serait peut-être mieux rendu, quoique moins élégamment, par “non-respect” ou “non-reconnaissance” » (Honneth, 2002, p. 8) ou encore déni de reconnaissance. Puisque l'expression « expérience du mépris » offre une image puissante, j'en ferai usage afin de décrire le « traumatisme historique intergénérationnel » (FADG, 2004, p. 32) vécu par les Peuples autochtones au Canada. De manière à identifier les effets de la violence déployée lors de la colonisation à partir du 17^e

siècle, s'étant soldée par une accumulation des traumatismes et des pertes (p. ex. le confinement dans les réserves, les missions ou les prisons, la sédentarisation, les enlèvements et la retenue forcée des enfants dans les écoles résidentielles et industrielles). En outre, ce sont ces pratiques injustes et discriminatoires qui font apparaître les Peuples autochtones comme des « endeuillés » (FADG, 2004, p. 61) et rendent légitimes les luttes pour la reconnaissance. Voyons maintenant comment ces éléments du conflit social peuvent être conceptualisés dans des actions visant le rétablissement d'un respect mutuel.

Rappelons que chez Honneth, l'« expérience du mépris » consiste en un processus de transformation historique (Honneth, 2002, p. 165) qui renvoie à un état de dégradation, de négation, de « honte sociale » (Honneth, 2002, p. 163) et d'humiliation qui porte atteinte à l'intégrité du sujet et compromet son identité (Honneth, 2002, 161). Pour le philosophe, la lutte pour la reconnaissance, ou plutôt la « lutte sociale », s'appuie non pas strictement sur des motifs d'intérêts individuels ou de groupes, mais plutôt sur des mobiles moraux dans la relation à autrui.

[...] il s'agit du processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance (Honneth, 2002, p. 194).

Il fonde les mobiles moraux d'action sur trois formes intersubjectives : l'amour, le droit et la solidarité (Honneth, 2002, p. 8), qui permettent d'assurer le respect, la dignité et l'interdépendance mutuelle nécessaire à la vie éthique. Ces formes d'intégration sociale reposent donc sur (i) des liens affectifs, (ii) la reconnaissance des droits et (iii) l'adhésion à des valeurs communes (Honneth, 2002, p. 116). La première forme d'intégration est propre aux relations primaires, c'est l'expérience intersubjective de l'amour qui offre une sécurité émotionnelle. Elle est « la condition psychique du développement de toutes les autres attitudes de respect de soi » (Honneth, 2002, p. 131) ; ce sont ces liens affectifs qui répondent aux besoins, aspirations et sentiments des sujets. La deuxième forme se rapporte à la conception des rapports juridiques modernes, à l'ordre légal qui offre une « protection sociale de la "dignité" humaine du sujet » (Honneth, 2002, p. 134). Toutefois, la répartition et la distribution inégales de cette reconnaissance juridique privent certains sujets de leur « estime

sociale » ce qui risque de menacer leur attachement à la « totalité éthique ». C'est là que la troisième forme d'intégration émerge, lorsque les sujets ayant vécu l'exclusion juridique des valeurs communes en viennent à combattre le « sentiment paralysant » par « le militantisme et la résistance » (Honneth, 2002, p. 147). Leurs luttes pour l'« estime sociale » visent à « accéder aux instruments du pouvoir symbolique, mais aussi [...] orienter l'intérêt du public » (Honneth, 2002, p. 154-155) ; ce qui pose les questions de visibilité et d'audibilité des revendications de ces collectivités dans l'espace public.

Or, en analysant les mouvements sociaux selon ces formes d'inclusion sociale de la théorie sociale honnethienne, il est possible de dire que ce n'est pas (i) l'amour, mais bien (ii) le droit et (iii) la solidarité qui peuvent impliquer des expériences morales à la base des conflits sociaux. Essentiellement « parce qu'elles dépendent, dans le principe même de leur fonctionnement, de critères généraux concernant la société tout entière » (Honneth, 2002, p. 194). Par exemple, les sentiments partagés de déni de reconnaissance peuvent constituer le matériau à partir duquel un lien de solidarité permettra aux sujets de développer une attitude positive envers eux-mêmes. C'est donc autour de « sentiments collectifs d'injustice » (Honneth, 2002, p. 197) qu'une lutte pour la reconnaissance peut s'articuler, mettant de l'avant des actes de résistance symbolique ou matérielle qui vise l'amélioration de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi (Honneth, 2002, p. 202) nécessaires à la vie éthique.

Dans le contexte colonial canadien, cette quête de mutualité et d'interdépendance est assombrie par diverses formes de déni de reconnaissance historique des Peuples autochtones par l'État fédéral, tant au niveau du droit que de la solidarité. En effet, plusieurs lois visaient à criminaliser ou à interdire des modes de vie, des croyances ou encore des pratiques politiques autochtones. Les conséquences de ces règles juridiques ont été répertoriées dans les carnets de voyage de missionnaires, les rapports officiels des représentants du gouvernement, ainsi que divers témoignages oraux, collectés principalement par des anthropologues et historiens. Suivant la conception honnethienne explicitée précédemment, ces « expériences sociales » de mépris, de honte et d'humiliation constituent des motifs de pression et de revendication au niveau des luttes pour la reconnaissance du conflit social,

elles peuvent donner naissance à une « conviction politico-morale » (Honneth, 2002, p. 170). Cette dernière s'inscrit dans un processus de transformation historique qui a pour effet de rassembler les sujets autour de l'« expérience du mépris », car c'est le mobile moral qui est déterminant dans la construction de l'identité collective (Honneth, 2002, p. 192). C'est alors à travers « des solidarités de groupe » (Honneth, 2002, p. 165) que les sujets blessés trouvent l'encouragement nécessaire afin de renverser le déni d'existence qui leur a été imposé par le regard de l'autre. À ce moment, il se développe souvent ce que l'auteur appelle une « passerelle sémantique » (Honneth, 2002, p. 195). Celle-ci permet d'interpréter les torts personnels comme affectant plusieurs sujets ; c'est l'horizon normatif de la lutte pour la reconnaissance morale (adjoints à la redistribution économique, comme on le verra plus loin avec Nancy Fraser). À titre d'exemple, prenons les témoignages des survivants des pensionnats autochtones, qui impliquent souvent la référence aux mêmes expressions se rapportant à l'apprentissage de la honte de soi, la violence physique, les châtiments humiliants, l'interdiction de parler la langue, l'incorporation d'un jugement négatif par rapport à sa culture, ses parents, sa communauté, sans oublier la quasi-unanimité des discours autochtones concernant la transmission transgénérationnelle de la blessure traumatique et de ces effets négatifs sur les populations encore aujourd'hui. Or, dans un contexte postcolonial, où subsistent des formes d'institutionnalisation du déni de reconnaissance, quels types d'actions permettent de penser la reconnaissance morale des injustices envers les groupes nationaux minorisés ?

1.2.1.2 Les excuses publiques comme modalité de reconnaissance

The apology has been utilized as an atonement strategy by states seeking to make amends for repressive policies or atrocities of the past, addressing a range of issues including slavery, war crimes and the legacies of colonial rule (Moon, 2008, p. 21).

L'héritage relationnel conflictuel, relatif aux pratiques assimilationnistes des régimes coloniaux, n'est pas unique aux Peuples autochtones en contexte canadien. Il s'avère d'ailleurs intéressant d'identifier des rapprochements entre différents contextes en rapport aux politiques de réconciliation qui visent en quelque sorte à construire un « nouvel ordre moral » au sein de la nation (Moon, 2008, p. 22). À cet égard, un article de Celermajer (2006)

discute des limites des excuses publiques australiennes – bien que le dispositif entourant la mise sur pied du système éducatif et d'adoption des enfants Aborigènes d'Australie et des Îles du Déroit de Torrès soit unique, je considère que les réflexions théoriques qui entourent la fonction et la signification des excuses publiques peuvent servir de cadre analytique afin de situer celles offertes par le Gouvernement du Canada aux survivants des pensionnats autochtones le 11 juin 2008. Dans les deux cas, les pertes et les dommages convergent sur plusieurs points, tant au niveau des injustices socioéconomiques, marquées par un déni de participation (Fraser, 2005, p. 16), qu'au niveau d'injustices de type culturel qui découle des « modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication, et qui prend les formes de la domination culturelle » (Fraser, 2005, p. 17). Bien entendu, la conceptualisation de l'ensemble des pertes et blessures historiques, individuelles et collectives, est plus complexe que les seuls actes d'injustice.

The full significance of damage to Aboriginal identity goes beyond any inventory of specific losses – language, cultural knowledge and experience, access to land, and now potentially, to native title rights. Damage to identity cannot be reduced to a sum of these components because it is embodied in concrete persons – and so the damage is inflicted at the level of the person's sense of self (Celermajer, 2006, p. 160-161).

De plus, puisque les blessures historiques sont à la fois incarnées dans les corps et les mémoires des survivants et ancrées dans l'histoire nationale des États, il est difficile de penser les excuses dans le même cadre de responsabilité que celui qui a fait naître les crimes et injustices. C'est pourquoi il est nécessaire de questionner les actions de reconnaissance entreprises afin de changer les cultures politiques nationales, à défaut de quoi, les excuses publiques à elles seules ne peuvent poursuivre les objectifs de restitution, de compensation, de réhabilitation et des garanties de non-répétition (Celermajer, 2006, p. 174) inhérents au processus de justice réparatrice. C'est pourquoi Celermajer propose de penser à un cadre alternatif afin de « faire le récit de la responsabilité » (*the story of responsibility*, Celermajer, 2006, p. 163). Cette mise en récit de soi collectif permet aux communautés nationales de se reconnaître mutuellement comme sujets de justice portant « l'héritage de la honte » (Celermajer, 2006, p. 163). Cette construction dialectique de la responsabilité permet à mon avis de penser le renouvellement des relations entre les acteurs puisqu'elle reconnaît :

[...] the inseparability of the identity of the victim group and the broader political culture [...] The identity at issue here is not private, monological characteristic of the person or group, or even an idea that other people carry in their minds. Rather, it is a social construct that is embedded in a broader network of political norms about rights and race, carried by and patterning a range of political and social institutions (Celermajer, 2006, p. 175).

Par exemple, la politique fédérale canadienne encadrant le régime des pensionnats a eu pour effet, non pas de tuer l'« Indien » dans l'enfant comme c'en était l'objectif, mais de troubler l'organisation sociale et culturelle de plusieurs communautés, en séparant les enfants de leur foyer et de leur communauté, en laissant des parents sans rôle parental, engendrant blessures individuelles et collectives (p. ex. sévices, abus dans les pensionnats et ruptures intergénérationnelles, où les savoirs traditionnels et les liens *intra* et *inter* familiaux ont été durement éprouvés). Tel que le dit un survivant d'un pensionnat situé à Igluligaarjuk (Chesterfield Inlet, Nunavut) : « The losses we experimented were to be permanent [...] recovering the culture we have lost is essential to giving direction not only to ourselves, but also to future generations. » (Irniq, 2005, p.79). La mémoire d'un déracinement passé, de l'injustice et de la douleur se perpétue dans le présent, car « toute société a la charge de la transmission transgénérationnelle de ce qu'elle tient pour ses acquis culturels » (Ricoeur, 2000, p. 72). Je dirais qu'elle a aussi la charge de mettre en place des outils visant la reconnaissance des injustices afin de répondre à ses responsabilités morale, juridique et politique. Certes, une distinction doit être faite entre la responsabilité de l'État canadien et celle de la société civile quant aux mauvais traitements infligés aux Peuples autochtones au pays. Pour plusieurs auteurs, le besoin impétueux de réparation se fera sentir jusqu'au jour où les Canadiens prendront au sérieux les injustices coloniales (Johnston, 2005, p. 145). C'est pourquoi les excuses publiques du gouvernement Harper en 2008 ont été accueillies par plusieurs comme un pas dans la « bonne direction », sans conclure à la complète contrition des représentants de l'État, puisque « le discours des excuses encourage une réconciliation qui n'altère pas fondamentalement la relation coloniale entre les populations autochtones et non-autochtones » (Dorrell, 2009, p. 30). En effet, l'obstacle majeur au discours des excuses est qu'il supporte un récit dominant au sujet de la réconciliation, qui force l'intégration des populations autochtones et de leurs histoires au sein du fédéralisme canadien.

Enfin, au-delà de ces dissensions quant à la signification des excuses ou plus largement des actions de réparation telle que la TRC du Canada, il est possible de dire que ces formes de reconnaissance permettent de penser les injustices en fonction d'une perspective offrant « de nouvelles possibilités d'identité, qui à leur tour font nécessairement l'objet d'une nouvelle lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2002, p. 193). C'est dans le but de contextualiser ce pouvoir d'agir en rapport aux mémoires traumatiques et les possibles transformations politiques, que la prochaine section traitera du modèle des commissions de vérité comme appareil étatique visant la reconnaissance de l'« expérience du mépris ».

1.2.2 Le modèle des commissions de vérité

[...] most of the reconciliation movements and political agenda now emerging on the global stage have a genealogy that can be traced directly to colonial conquest and domination (McGonegal, 2009a, p. xiv).

Dans cette section, j'explorerai les principaux fondements et principes ainsi que les limites des mécanismes étatiques de réparation des torts des États en me basant sur l'enquête menée par Priscilla Hayner dans *Unspeakable Truths : Facing the Challenge of Truth Commissions* (2002). L'auteure y étudie vingt-et-une commissions de vérité, mais puisque les formats d'appellations varient énormément, tels que les « commissions de vérité historique », les « commissions sur les disparus » ou encore les « commissions d'enquête », et qu'elles possèdent toutes différents moyens d'investiguer le passé, je ferai usage de l'expression « commissions de vérité » qui inclut le modèle des TRC. D'ailleurs, le titre générique de TRC a été employé pour la première fois par la Commission sud-africaine (1994-1996), qui en a depuis diffusé largement l'usage lorsqu'il est question d'enquêtes officielles visant à faire la lumière sur des violations de droits impliquant l'État. Et ce, bien que plusieurs observateurs et anciens employés de TRC aient signifié leur inconfort quant au terme « réconciliation » dans le titre de la commission. Ceux-ci préféraient l'usage d'un titre qui éviterait d'associer vérité et réconciliation, puisque plusieurs des commissions de vérité n'ont pas tenu cette promesse de réconciliation (Hayner, 2002, p. 23). Ces distinctions faites, je propose d'abord d'exposer les principaux motifs étatiques poussant à la mise sur pied de pareils dispositifs au sein des sociétés libérales divisées par des injustices. Par la suite,

j'énoncerai quelques caractéristiques communes de ces outils politico-juridiques et je terminerai cette section en évoquant certaines limites, qu'énoncent Hayner et d'autres auteurs, concernant ces « appareils de vérité » (*truth-seeking-bodies*).

1.2.2.1 Contexte de transition et motifs étatiques

Dans son ouvrage, Hayner s'intéresse aux mécanismes étatiques qui ont pour objectif de mettre en lumière des événements récents qui ont laissé des empreintes durables au sein des sociétés divisées par les injustices. Par ses réflexions, l'auteure vise entre autres à réduire le fossé entre la théorie et la pratique, à représenter l'expérience des victimes et les espoirs suscités par ces instruments au niveau du respect des droits humains, tout en discutant les dilemmes rencontrés par les décideurs politiques en relation avec les défis des commissions de vérité. Depuis la première commission, qu'elle répertorie en Ouganda en 1974, les acteurs des conflits sociaux remettent en question l'héritage de la brutalité, de la violence et de la survivance. Ce climat d'abus, parfois d'impunité dont jouissent les coupables depuis des décennies, constitue un legs puissant qui bien souvent va au-delà de la souffrance de la perte immédiate (Hayner, 2002, p. 4). C'est pourquoi Hayner oriente son travail autour de deux questions : « how to reckon with massive state crimes and abuses (or abuses by groups in opposition to the state); how can a nation of enemies be reunited, former opponents reconciled, in the context of such a violent history and often bitter, festering wounds ? » Ces questions ont guidé les formes de transitions politiques auxquelles ont été associées les commissions de vérité, le plus souvent en relation à la fin de guerres civiles ou de régimes dictatoriaux. À ce sujet, le Canada diffère, il est le premier pays considéré de tradition démocratique libérale à entreprendre une TRC (*long standing democracy*, Henderson et Wakeham, 2009, p. 11). Le mandat canadien diverge donc dans sa nature des précédentes commissions de vérité à l'échelle internationale. Certains auteurs vont jusqu'à affirmer que le modèle canadien pourrait bien contribuer à créer de nouvelles règles face à ce type d'instrument d'investigation et de recommandation.

Bien entendu, les contextes sociopolitiques dans lesquels les commissions de vérité sont mises sur pied sont tout autant déterminants que divers. Ils influent entre autres sur le mandat

et les objectifs visés. Par exemple, une commission peut être créée suite à des pressions d'organisations non gouvernementales des droits humains ou celles faites par des opposants du régime politique, voire même de l'ONU, comme cela a été le cas pour la Yougoslavie, le Rwanda et le Timor oriental. Par le biais de ces instruments officiels, les États visent entre autres :

[...] to punish perpetrators, establish the truth, repair or address damages, pay respect to victims, and prevent further abuses [...] promoting national reconciliation and reducing conflict over the past, or highlighting the new government's concern for human rights and therefore gaining the favor of the international community (Hayner, 2002, p.11).

Ces processus ne sont pas tous des succès, précise Hayner. L'un des grands défis qui demeurent est de représenter des milliers de témoignages et d'histoires avec bien souvent des ressources limitées. Les commissions de vérité demandent de l'énergie et des efforts considérables de la part de tous les acteurs travaillant autour de ce projet, afin de rejoindre les victimes et de publier le rapport – qui parfois n'est pas rendu public pour des raisons d'intérêts politiques, comme cela été le cas au Burundi et au Zimbabwe (Hayner, 2002, p. 51). L'un des points d'achoppement est que ce sont les dirigeants de l'État qui créent l'appareil officiel de vérité. Ils contrôlent *de facto* sa portée quant à la responsabilité et à la conception de la justice qui sera encouragée. À cet égard, l'exemple de la TRC en Afrique du Sud parle de lui-même : c'est le parti politique au pouvoir, le Congrès national Africain (*African National Congress*), dont le bras armé était responsable d'exactions commises sous le régime de l'apartheid, qui a mis sur pied la TRC en 1994. Et ce, bien que depuis 1992 l'idée d'une commission de vérité était discutée parmi les militaires et le gouvernement. L'enjeu était alors de savoir s'il y aurait amnistie ou pas et quel en serait le processus. Le choix final de lier l'amnistie au processus de recherche de la vérité au sein de la TRC a semé la controverse quant à la définition de la justice, tant de la part d'organisations de défense des droits humains que des victimes du régime de l'apartheid. Puisqu'en dépit du fait que les anciens criminels devaient « mériter » leur immunité en reconnaissant publiquement leurs crimes et en acceptant de nouvelles règles démocratiques (Ricœur, 2000, p. 627), le pouvoir d'amnistier les individus ayant commis des crimes entre 1960 et 1994 – l'une des « innovations » de la commission en Afrique du Sud – était associé à un déni de mémoire, puisque certaines mémoires étaient condamnées à une vie souterraine. Ce qui justifie

l'association fréquente entre amnistie et amnésie. En conséquence, puisque le modèle infranational de la TRC de l'Afrique du Sud est désormais la référence internationale au niveau des commissions de vérité, sa dimension annésique menace toujours les discours entourant la recherche de vérité et de justice au sein de cet instrument mémoriel.

Poursuivant sa réflexion sur les modèles de commission visant à faire la lumière sur les torts des États, Hayner résume cinq buts visés par ces appareils de vérité : (i) découvrir, clarifier et reconnaître formellement les abus passés, (ii) répondre aux besoins spécifiques des victimes, (iii) contribuer à la justice et à la responsabilité, (iv) souligner les responsabilités institutionnelles et recommander des réformes, et (v) promouvoir la réconciliation et réduire les conflits concernant le passé (Hayner, 2002, p. 25-30). Le premier but vise à lever le voile sur l'« histoire cachée », caractérisée par le silence souvent associé à la période douloureuse remémorée lors des témoignages ou des audiences. Même si l'auteure souligne qu'il existe encore des « vérités non dites » (*unspoken truths*), le témoignage public représente pour plusieurs victimes le premier signe de reconnaissance par l'État de la crédibilité de leurs revendications, ouvrant sur la condamnation publique des atrocités qu'elles ont subies (Hayner, 2002, p. 16). Toutefois, Hayner stipule que la connaissance ne signifie pas nécessairement la reconnaissance. Suite aux témoignages des survivants, il est probable que les interprétations de l'histoire demeurent contentieuses et que subsistent des éléments de conflits qui peuvent servir des fins politiques (Hayner, 2002, p. 27). À cet effet, elle donne l'exemple de l'instrumentalisation des versions de l'histoire nationale enseignées dans les écoles en Bosnie (versions contradictoires entre Croates et Serbes) qui renforçaient les positions ennemies héritées du conflit civil. Le deuxième but vise à s'adresser spécifiquement aux besoins des victimes, qui bien souvent ne trouvent pas réponse dans les poursuites auprès des tribunaux, dit Hayner. La commission de vérité se distingue donc de la fonction du système judiciaire par son accent spécifique sur les survivants (*victim-centered approach*, Hayner, 2002, p. 16). Une commission peut enquêter sur des « coupables », cependant la priorité est donnée à l'écoute des récits victimaires afin d'offrir une visibilité à ces témoignages et sensibiliser le public à leurs souffrances (Hayner, 2002, p. 28).

Le troisième but se réfère à l'idée que les commissions de vérité jouent un rôle dans le continuum judiciaire en rapport à la responsabilité (justice réparatrice), ce qui n'exclut pas la possibilité de poursuites et de procès suite au processus. Le quatrième but met l'accent sur le mantra « plus jamais », la promesse de non-répétition, en rapport aux dimensions structurelles, institutionnelles, des violences subies. Les commissions de vérité ont donc pour rôle d'évaluer les causes des violations en question et de recommander des réformes afin de prévenir des dérapages futurs au sein des appareils d'État. Ultimement, « la mise sur pied et l'application des recommandations des commissions de vérité dépendent des intérêts et de la volonté politique de ceux au pouvoir » (Hayner, 2002, p. 30). Néanmoins, le rapport peut parfois servir d'outil de pression, comme cela a été le cas au Guatemala, dans les années 1980, lorsqu'une leader autochtone, Rigoberta Menchu Tum, a déposé une partie du rapport de la commission comme preuve lors de poursuites contre un haut responsable du gouvernement (Hayner, 2002, p. 49). Le cinquième but vise le rapport à l'histoire officielle, entre autres celle enseignée dans les institutions scolaires, car le futur dépend du passé et chacun doit se confronter à l'héritage de l'horreur, à défaut de quoi il n'y a pas de renouvellement des fondations d'une nouvelle société (Hayner, 2002, p. 30). Cette idée de « recommencement » (*new begining*) sera rediscutée avec Schaap (2005); pour le moment, explorons plus avant les caractéristiques de ces dispositifs.

1.2.2.2 Caractéristiques communes et limites de ces dispositifs étatiques

Truth commission are difficult and controversial entities; they are given a mammoth, almost impossible task and usually insufficient time and resources to complete it; they must struggle with rampant lies, denials, and deceit and the painful, almost unspeakable memories of victims to uncover still-dangerous truths that many in power may well continue to resist. At the end of a commission's work, a country may well find the past still unsettled and some key questions still unresolved. Yet despite the inherent limitations, both the process and the product of a truth commission can make a critical contribution in the midst of a difficult transition, fundamentally changing how a country understands and accepts some of the most contentious aspects of its recent history (Hayner, 2002, p. 23).

À l'image de la popularité d'autres modèles politiques à l'échelle internationale, les commissions de vérité ont, depuis les années 2000, vécues une expansion inédite. Face à ce phénomène, certains auteurs parlent d'une « industrie de la réconciliation » (Moon, 2008, p.

5), tandis que d'autres soulignent à grands traits la richesse de la démarche empruntée par les commissions de vérité afin de valider d'autres voies de justice. Face aux défis de conceptualisation de ces dispositifs étatiques, je désire d'abord souligner trois éléments distinctifs des discours au sujet de la réconciliation, puis introduire quelques-unes des caractéristiques communes de ces « appareils de vérité ». Par la suite, j'explorerai les critiques des principales limites de ces entreprises mémorielles, les plus souvent conflictuelles.

Les promesses portées par les TRC, orientées vers un avenir uni et réconcilié au sein de la nation, ne se traduisent pas toujours en termes de pratiques politiques renouvelées (Moon, 2008). D'ailleurs, l'axiome sur lequel repose le processus de réconciliation est discutable. En effet, il postule des relations causales entre les atrocités passées, la vérité énoncée dans le présent et la réconciliation future (Moon, 2008, p. 6). Nous reviendrons au cours des réflexions de ce mémoire sur cette hypothèse maîtresse guidant le sens de la réconciliation au sein d'une grande partie des commissions de vérité. Retenons pour l'instant qu'il existe des difficultés inhérentes à la conceptualisation des témoignages relativement à l'articulation théorique entre trauma et mémoire. Par exemple, le confinement des histoires des témoins à des souffrances subjectives, qui nie le pouvoir de ces récits dans la sphère publique.

Pour le moment, j'aimerais situer certaines caractéristiques communes aux vingt-et-une commissions de vérité étudiées par Hayner, afin de comparer ultérieurement les particularités de la TRC pancanadienne. Tout d'abord, les commissions de vérité mettent toutes l'accent sur le passé. Elles sont habituellement temporaires et circonscrites à l'investigation d'une situation particulière. Elles s'échelonnent sur une période limitée, le plus souvent entre 6 mois et 2 ans (pour le Canada il s'agit d'un plan quinquennal). À la fin des audiences publiques, les commissaires déposent un rapport final qui comporte des recommandations. Enfin, la plupart de ces dispositifs sont supportés ou appuyés par l'État, ils détiennent donc un statut officiel. C'est entre autres ce statut qui leur permet d'avoir un accès privilégié à certaines sources d'information (Hayner, 2002, p. 14). Malgré les limites légales des commissions de vérité par rapport à la fonction d'un tribunal, la force des commissions

réside dans leur mandat élargi qui met l'accent sur les causes et conséquences des événements. Cela leur permet d'aller plus en profondeur dans leur travail d'enquête et dans leurs recommandations qu'il serait possible à travers un processus judiciaire qui jugerait un coupable à la fois (Hayner, 2002, p. 16). Bien que les commissions ne doivent pas être considérées comme des modèles de remplacement de l'appareil pénal, elles servent d'outils complémentaires aux fonctions judiciaires et peuvent, dans certains cas, contribuer à confronter l'héritage de la honte et ouvrir sur un renouvellement des relations entre les groupes sociaux (Hayners, 2001; Llewellyn, 2008). Face à cet optimisme, plusieurs auteurs demeurent très circonspects face aux choix des commissions de vérité comme remède aux violations des droits.

Truth commission reports should not be seen as an exclusive remedy. They may and do certainly coexist with trials, reparations, and other responses. There is also a growing consensus that international law requires an investigation of human rights abuses, but little consensus exists about what precise form this investigation should take (Phelps 2004, p. 152).

Relativement aux discours officiels promus au sein de ces « appareils de vérité », certains critiquent la relation causale voulant que la vérité mène à la réconciliation, que la vérité guérisse, qu'il ne saurait y avoir de réconciliation sans considération pour les injustices, et que, dans certains cas, les restitutions puissent déboucher sur un retour des violences (Moon, 2008, p. 5). D'autres mettent en garde contre l'agenda néolibéral présent dans les actions de réparation au sein des États. Par exemple, dans le cadre d'une transition de régime politique, des dirigeants pourraient faire le jeu d'un nouvel ordre moral pour assurer leur propre victoire diplomatique à moindres frais (Barkan, 2000, p. 345). Sans oublier la question de la transparence de ces dispositifs, où le pouvoir de l'État et de ses représentants (souvent responsables des torts qui demandent réparation) occupe une place centrale :

Who gets to tell the nation's story, write its history, is an essential component of power. In other words, a state has a huge investment in controlling the kind of story that is written, in shaping the master narrative (Phelps, 2004, p. 80).

Cette citation met de l'avant des enjeux discursifs à l'œuvre dans la production et la circulation des discours au sein des commissions de vérité. Nous verrons au chapitre 2 que ce ne sont pas tous les discours qui ont la même portée dans la « recherche de la vérité » au sein des États postcoloniaux, et au chapitre 3, que les récits des survivants peuvent créer des arènes discursives subversives.

En définitive, nous avons vu dans cette section au sujet des commissions de vérité que la majorité des démocraties libérales à avoir instigué ces instruments l'ont fait afin de marquer la rupture avec un ancien régime politique. Ce faisant, les dirigeants de l'État avaient pour but de « tourner la page » sur un « passé trouble » de l'histoire nationale en regagnant un certain capital de légitimité face aux groupes ayant vécu le déni de reconnaissance. Il est possible d'affirmer que fonder un vivre-ensemble harmonieux signifie, pour certains groupes nationaux, enterrer le passé, et pour d'autres, au contraire, exhumer des représentations oubliées (Phelps, 2004, p. 120). À quelles fins ? Bien que le survol des caractéristiques communes des commissions de vérité ne puisse pas répondre à cette question, il a permis d'inscrire certaines limites temporelles et spécifier la fonction extrajudiciaire de ces dispositifs. Enfin, bien que certaines limites aient été mentionnées en rapport à l'orientation téléologique des commissions de vérité ou encore des grandes attentes envers ces processus, il faudra attendre l'analyse du cas canadien afin d'en dire davantage sur le contexte ayant mené à l'établissement de semblables processus au pays. Mais avant d'aborder cette section, je suggère d'examiner les risques de dépolitisation.

1.2.3 La théorie politique de la réconciliation

Dans cette section, je m'intéresserai à dépeindre la dimension de la philosophie politique propre à la réconciliation, développée par le politologue Andrew Schaap dans son ouvrage *Political Reconciliation* (2005). Je résumerai d'abord les arguments de l'auteur quant à la nécessité de penser la réconciliation sous l'angle du politique. Par la suite, j'exposerai brièvement les risques d'instrumentalisation du processus et finalement, j'explorerai certaines avenues mémorielles relativement à la conception politique de la réconciliation nationale.

1.2.3.1 Les fondations de sa puissance d'action

La thèse originale est basée sur l'idée que la puissance de la démarche de réconciliation découle de sa propre « condition d'impossibilité ». Pour l'auteur, il n'est pas question de restaurer une image idéalisée d'une communauté politique, mais de concevoir dans le présent le moment à partir duquel une future communauté pourrait être entendue et prendre forme (Schaap, 2005, p. 149). Certes cette vision pourrait être critiquée puisqu'elle postule une thèse holiste lorsque Schaap parle d'un projet éthico-politique unifié. Toutefois son emprunt au concept de « monde commun » chez Arendt, permet à mon avis de concevoir une pluralité de projets communs. Ainsi, l'ouvrage propose d'entrevoir les avenues matérielles et symboliques de la réconciliation en terme de potentialités infinies de l'action, bien entendu contingentes aux limites de la fragilité du monde social dans laquelle le processus collectif s'inscrit. C'est ce que l'auteur appelle la « promesse de l'action » (Schaap, 2005, p. 6) de la réconciliation politique, contenue entre autres dans « le pouvoir de rédemption du récit » (Schaap, 2005, p. 136) généré par l'interaction publique.

If reconciliation is to be conceived politically, it should be conditioned by an awareness of its own impossibility. [...] Political reconciliation is initiated not by invoking an ideal image of community that should be restored, but by conceiving the present as the moment from which a future community might understand itself to have originated (Schaap, 2005, p. 149).

Selon le politologue, cette conception de la réconciliation, entendue comme jamais achevée, permet d'échapper aux trois principales approches apolitiques : (i) théologique, (ii) thérapeutique et (iii) économique. La première traite de l'idée que les vies humaines perdues ou détruites ne l'ont pas été en vain, c'est pourquoi la promesse du « plus jamais » est perçue symboliquement comme « rite expiatoire » (*redemptive sacrifice*, Schaap, 2005, p. 18). La deuxième représentation de la réconciliation s'exprime par la métaphore de la « guérison ». Elle prend racine dans l'idée que la guérison du trauma dépend de la capacité à se souvenir, à raconter et à incorporer des expériences traumatiques qui demeurent silencieuses ou liées à des mémoires irrésolues (Schaap, 2005, p. 19). Toutefois, l'auteur précise que lorsqu'il s'agit de violences étendues commises au sein d'un État, les « blessures traumatiques » infligées

aux collectivités sont plus que la somme des blessures individuelles (plusieurs autres auteurs soutiennent cette vision : Hayner, 2002; Honneth, 2002; Ricœur, 2000). La troisième approche de la réconciliation suggère la prise en considération de la « dette sociale » envers les victimes à l'aune d'un calcul de redistribution monétaire. Alors, le paiement aux victimes est perçu comme une manière de « rétablir le compteur à zéro » en considérant les injustices réparées suite au versement de la compensation aux victimes (Schaap, 2005, p. 20). À mon avis, ces trois approches qui ont tendance à dépolitiser le processus, bien que non exhaustives, nous obligent à examiner les conditions sociales des discours de la réconciliation. Cette analyse évitera d'isoler, d'instrumentaliser ou de déshistoriciser les termes dans lesquels le passé est remémoré (Schaap, 2005, p. 146).

1.2.3.2 Les risques d'instrumentalisation du « nous »

Pour l'auteur, ce sont les relations historiquement construites qui permettent l'analyse et la compréhension des processus de réconciliation, car la réconciliation n'est pas une fin en soi. C'est un processus, marqué par un « recommencement », qui inverse la relation antagoniste entre les « ennemis » (on pourrait référer ici au conflit social chez Honneth) porteuse d'une promesse de compréhension. Cette dernière implique la « fragilité et la contingence de la communauté » (Schaap, 2005, p. 149), puisque l'horizon du concept de réconciliation est un espace politique délibératif empruntant l'idée de la libération à travers l'acte narratif où se rencontrent les mémoires conflictuelles. C'est là que se joue le « risque du politique » (Schaap, 2005, 151), l'échec possible de la réconciliation, entre autres relativement à la fragilité du « nous » invoqué. Car sur la scène politique, cette entité n'appartient pas au passé, elle est ancrée dans le présent, et peut donc disparaître en fonction du contexte et des intérêts des acteurs de la réconciliation. C'est pourquoi il est essentiel de politiser la réconciliation nationale, afin de préserver la promesse d'action qui permet de garder ouvert « l'horizon de la réconciliation en assumant le risque politique » (Schaap, 2005, p. 151). Afin que cela soit possible, le processus de réconciliation doit questionner l'héritage des torts des États et non pas simplement agir en fonction d'un « telos communautaire » (Schaap, 2005, p. 84) qui viserait à fermer l'histoire, régler le conflit social en présence ou encore, marquer la rupture avec le précédent régime. Cette orientation téléologique – souvent

associée à des visées nationalisantes – menace le pouvoir de transformation de la promesse d'action en niant la fondation improbable et toujours à construire de la réconciliation. Dans certains cas, il est même question d'appropriation narrative.

The memory of the victims is appropriated and « redeemed » according to the telos of national unity. In these contexts, politics must be evoked to resist the moment of affirmative closure that reconciliation might otherwise tend towards (Schaap, 2005, p. 151).

Répliquant à ce danger d'instrumentalisation du « nous », de la communauté politique qu'il représente, l'auteur soutient que la marque de la réconciliation politique n'est pas l'oubli, mais bien la volonté de créer un monde commun où il est possible de commémorer collectivement les injustices. Dans le cas de la reconnaissance des torts des États, la libération des mémoires est confrontée à l'irréparable, à l'indicible et à l'inoubliable; bref à sa condition d'impossibilité qui lui attribue un pouvoir de transformation. Or, l'héritage des graves erreurs étatiques interpelle un travail des mémoires qui force le partage d'une compréhension mutuelle de ce qui est arrivé.

1.2.3.3 Le travail des mémoires

[...] world-rupturing moment of remembrance depends on a monumental regard for the past. Rather than explaining events according to their place in the continuum of history, we should look to the past to testify to the possibilities of freedom in the present (Schaap, 2005, p. 133-134).

Je souhaite maintenant aborder quelques difficultés dans l'exploration des blessures mémorielles en rapport aux torts des États. Dans le cas de la démarche de réconciliation au Canada, il est primordial pour les acteurs de résister à la tendance apolitique qui consiste à mettre un terme à ce qui doit rester ouvert, inachevé, critiquable (Schaap, 2005, p. 77). Dans cette perspective, le renouveau relationnel entre les Peuples autochtones et allochtones doit se penser en fonction de l'aspect spatiotemporel du conflit social, c'est-à-dire que la promesse d'action de la réconciliation doit être jouée dans l'espace interstitiel entre le passé et le futur, entre les mémoires d'offense et l'anticipation de la communauté à se construire dans le présent (Schaap, 2005, p. 87). C'est dans cet espace d'altérités que peut se forger une compréhension mutuelle entre les acteurs, une forme de « révolution » relationnelle, qui n'est

pas un rétablissement (*restoration*) d'un état originaire, mais plutôt un recommencement ou un au-delà. – Néanmoins, quelques auteurs (Dorrell, 2009; Amagoalik, 2008) soulignent l'impossibilité de penser la réconciliation en contexte canadien, puisque pour eux il n'y a jamais eu conciliation; ce serait le premier pas à faire.

Les processus de réparation mettant de l'avant des mémoires et identités blessées ou méprisées posent des enjeux spécifiques quant à la responsabilité collective de la société civile et de l'État face aux groupes dominés. Bien que le travail des mémoires concerne le passé, ces nouveaux récits ne peuvent pas défaire ce qui a été fait – « les actions de réparation ne vont pas remmener les morts » (Schaap, 2005, 129) – mais ils peuvent questionner l'héritage historique et la responsabilité politique des acteurs en rapport à la promesse du « plus jamais ». Toutefois, assumer la responsabilité collective des injustices dans le présent et marquer une rupture radicale entre les générations futures et nos ancêtres signifie accepter de se projeter comme sujets historiques, car :

What we see as the temporal distance between our actions and those of our predecessors which distinguishes our actions from theirs, may not be apparent to those looking back on us from the future. Instead they may see us as sharing the same moment, characterised by a continuing dynamic of extermination, dispossession or forced assimilation (Sparrow, 2000, p. 354, cité dans Schaap, 2005, p. 130).

Ce travail de remémoration propre au travail des TRC sera traité plus avant dans le chapitre deux, car la révélation des vérités, des histoires des survivants/victimes, tend parfois à résister à la narration, souligne Schaap. De plus, certains éléments ont des conséquences mémorielles qui subsistent au-delà de l'expérience première du mépris, c'est ce que l'auteur appelle des « événements incommensurables » (Schaap, 2005, p. 145). Ces derniers persistent dans les mémoires collectives en rapport au « traumatisme historique ». Pour le moment, il suffit de retenir que les dialogues entre passé, présent et futur sont la clé afin d'ouvrir sur une compréhension mutuelle respectueuse, et ce même si la tâche du souvenir est toujours incomplète (Schaap, 2005, p. 147) et qu'elle signifie qu'il n'y a jamais de fermeture complète des histoires personnelles et de l'histoire nationale. Dans cet horizon normatif, la réconciliation politique est un point de départ de la « promesse de l'action ».

Considérant cette tâche imposante et risquée, tout au long de son raisonnement l'auteur tente de mettre en évidence les risques de dépolitisation présents dans les politiques du souvenir au sein des sociétés divisées par les injustices (Schaap, 2005, p. 8). Ce faisant, il défend une analyse historique des conditions dans lesquelles s'opère la démarche de réconciliation nationale. Sa pensée originale questionne entre autres le principe de fermeture (*closure*), couramment discuté lorsqu'il est question de réparation. Pour lui, le retour à un « nous » moral originaire (un peu comme Honneth le propose) est problématique. Il n'est pas question de rétablir une relation harmonieuse entre les parties suite à un conflit, mais bien de construire un nouveau « nous », d'un commun accord, résultant de la discussion. C'est par ces actions discursives qu'il est possible de penser la réconciliation sous l'angle du politique, afin d'échapper aux risques d'instrumentalisation du processus et de garder ouvertes les voies de la réconciliation nationale. Toutefois, tout cela n'est pas magique et plusieurs survivants des pensionnats doutent de l'authenticité de la démarche entreprise par le gouvernement fédéral. À ce jour, dans ma revue de littérature à ce sujet, l'approche non théologique, non thérapeutique, non économique de Schaap est la seule qui évite à la fois la célébration du *telos* de la réconciliation (comme finalité plutôt que comme processus) et les dangers de l'instrumentalisation des discours victimaires, tout en conservant le pouvoir de ce type de projet politique.

En guise de conclusion de cette section traitant des injustices au sein des États postcoloniaux, je souhaite souligner la modernité des luttes pour la reconnaissance des Peuples autochtones quant à l'héritage du colonialisme au pays. Le désir d'émancipation prend différentes orientations politiques, interpellant le plus souvent le poids de l'histoire et la responsabilité des membres des groupes nationaux et de l'État, afin de reconnaître publiquement l'héritage de l'« expérience du mépris ». Dans le cas de la TRC du Canada, le conflit social demandant réparation implique la nécessité de révéler des histoires qui questionnent le métarécit de l'État. D'ailleurs, ces opérations narratives n'échappent pas aux manipulations (volontaires ou involontaires) de son déroulement. En effet, les audiences publiques consistent en des lieux où s'exprimeront des histoires potentiellement inédites dans l'histoire canadienne, cependant cette posture énonciative nouvelle pour les survivants et leurs proches aura-t-elle le pouvoir de rouvrir l'histoire officielle ? Si c'est le cas, comment

construire l'avenir lorsque le présent porte encore les traces du passé douloureux (Weil et Dufoix, 2005, p. 8), parfois même indicible ? À mon avis, c'est donc sur la fragilité du « nous », toujours incertain et mouvant, que réside la puissance de la narration au cœur des processus étatiques de réparation envers les individus, les populations ou les groupes ayant vécu un déni de reconnaissance. Souhaitons que les jalons théoriques présentés dans cette section aient permis d'inscrire le processus de la réconciliation politique comme un travail prospectif de mémoires concurrentes, qui par leurs actions dans l'espace public font naître des promesses nouvelles et forcent à reconfigurer la production et la circulation des discours dans l'espace politique. La prochaine section vise en ce sens à documenter les actions réparatrices engagées par l'État canadien quant à la reconnaissance de l'injustice coloniale inscrite dans l'expérience des pensionnats.

1.3 Historique de la TRC pancanadienne

Le principal objectif de cette section est de contextualiser la mise sur pied de la TRC du Canada. J'aurais souhaité pouvoir offrir un survol des mouvements de reconnaissance autochtones en rapport avec le capitalisme global, les luttes pour la décolonisation et les mouvements autochtonistes transnationaux, mais l'espace limité me force à resserrer mon argumentaire autour de trois pôles de réflexion. Dans un premier temps, une récapitulation des actions politiques des vingt dernières années ayant pavé la voie à la TRC pancanadienne. Dans un deuxième temps, je définirai les caractéristiques de la TRC et j'esquisserai certaines résistances face à cet « appareil de vérité ». Enfin, j'ouvrirai sur les potentialités transformatrices des récits autochtones au sein des travaux de la commission.

1.3.1 Mise sur pied d'une TRC au Canada

If the twentieth century was, in Elie Wiesel's words, « the age of testimony », the late twentieth and early twenty-first centuries might be called « the age of forgiveness ». In the last twenty years, forgiveness and reconciliation have become part of an international discourse. [...] Shaped by global politics, these attempts at reconciliation reflect a current sensibility of revisiting national history (Rymhs, 2006, p. 105).

Cette citation exprime la tendance des États libéraux, tels que le Canada, à reconnaître leurs obligations et accommoder les droits restitutifs des survivants et de leurs descendants. Dans la lignée des politiques mémorielles, répudiant le racisme des politiques discriminatoires, le gouvernement canadien emploie plusieurs mesures commémoratives, dont l'installation de plaques, l'émission de timbres-poste ou encore la mise sur pied d'organismes, tels que la Fondation canadienne des relations raciales (1997). Ces instruments visant la réconciliation ne sont pas propres aux Peuples autochtones. Dès la fin des années 1980, le devoir de mémoire(s) et les politiques du pardon tentent de répondre aux revendications spécifiques de groupes ayant subi des injustices lors du développement de l'État national. À titre d'illustration, évoquons *l'Entente de redressement à l'égard des Canadiens japonais* (1988) qui reconnaissait officiellement les politiques discriminatoires employées à l'égard de ce groupe ethnoculturel, ou encore la *Loi portant reconnaissance de l'internement de personnes d'origine ukrainienne* (2005), où le gouvernement fédéral concluait au besoin d'éduquer la population canadienne sur l'histoire de ce groupe. La TRC du Canada fait aussi partie de cette volonté de « tourner la page » (expression utilisée dans l'énoncé du mandat de la TRC) sur un « triste chapitre de notre histoire » (MAINC, 2008). Par contre, les enjeux de reconnaissance de l'« expérience du mépris » à l'égard des Peuples autochtones impliquent des dynamiques relationnelles qui remontent à la période proto-nationale. Ce qui implique par exemple de reconnaître les Nations autochtones comme « Peuples fondateurs » de la nation canadienne, parmi les Français et les Britanniques, tel que cela est le cas dans le guide d'étude pour les nouveaux arrivants *Découvrir le Canada* (CIM, 2010, p. 10). Ce statut officiel peut ouvrir la porte à une reconnaissance politique plus étendue, comme celle des droits ancestraux ou encore le droit à l'autodétermination, qui exige l'élaboration de politiques restitutives relatives à l'héritage du colonialisme (Alfred, 2009a). Cette discussion sera poursuivie au chapitre 3.

Pour le moment, voici une brève incursion historique des actions des vingt dernières années ayant mené à l'élaboration d'une TRC au Canada (pour plus de détails, consulter l'Annexe A, p. 120). En 1991 sont entamées les premières poursuites judiciaires contre le gouvernement fédéral et les Églises impliquées dans la gestion des pensionnats. Les survivants demandent alors la reconnaissance des impacts persistants de la « transmission

intergénérationnelle » (FADG, 2008), ainsi que des compensations financières nécessaires à la guérison. La mobilisation initiée par ces ex-pensionnaires reçoit un écho élargi grâce aux audiences de la CRPA (1991-1996). Le rapport final de la CRPA recommande la tenue d'une enquête publique sur les abus subis dans les pensionnats, puisque le thème de la blessure historique était soulevé dans toutes les communautés visitées par les commissaires (APN, 2005, p. 7). En 1997, constatant l'inaction des représentants du gouvernement, l'APN organise une journée de protestation afin de souligner le manque de volonté politique quant à un règlement face aux demandes des survivants (Hurley et Wherrett, 2000). En 1998, suite au processus de négociation de l'APN avec le gouvernement fédéral, le MAINC produit la Déclaration de réconciliation, comprenant un fonds de guérison de 350 millions de dollars géré par la FADG. Cette déclaration ouvre le chemin à une décennie de discussion au sujet d'un régime de réparation destiné aux survivants. En effet, ce n'est que dix ans plus tard que les organisations autochtones et les survivants obtiennent gain de cause à travers le recours collectif le plus important de l'histoire du Canada : la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI, 2006).

Cette entente juridique conclue entre les représentants des anciens élèves, ceux des Églises qui ont participé à l'administration des pensionnats et les organisations autochtones nationales, représente une forme de reconnaissance des souffrances et des pertes causées aux enfants et collectivités autochtones. Entrée en fonction en 2007, la CRRPI comprend à la fois des mesures individuelles et des mesures collectives afin de réparer économiquement et culturellement les séquelles du régime des pensionnats. Parmi ces mesures de redressement, comptons le paiement d'expérience commune (PEC) – un dédommagement financier destiné aux anciens élèves admissibles; un processus d'évaluation indépendant pour les cas de sévices sexuels et d'agressions physiques graves; la création d'une Commission de vérité et de réconciliation du Canada, qui vise à documenter les expériences des survivants ; des activités de commémoration et d'appui à la guérison; et la mise en œuvre du Comité des survivants⁹, un organisme consultatif de la Commission de vérité et de réconciliation

⁹ Le Comité des survivants est composé de dix survivants. Leurs actions au sein de la TRC sont de nature consultative. Les membres sont appelés à se prononcer sur différentes questions allant des

(MAINC, 2009). Outre ces actions légales et juridiques visant la réconciliation, le premier ministre Stephen Harper prononce un discours historique le 11 juin 2008, offrant des excuses publiques aux anciens élèves des pensionnats au nom du Gouvernement du Canada¹⁰. Un an plus tard, jour pour jour, les organisations autochtones nationales et provinciales tiennent une Journée nationale de réconciliation, initiée par l'APN, cherchant à signifier au gouvernement fédéral que les excuses ne suffisent pas, qu'elles doivent être accompagnées de changements significatifs dans les relations entre les Autochtones et les instances fédérales. Les organisations autochtones en profitent pour mettre de la pression sur Ottawa afin qu'il ratifie la Déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples autochtones – ce n'est qu'en novembre 2010 que le geste sera posé par Ottawa, après trois ans de refus systématique.

1.3.2 La TRC du Canada : entre méfiance et espoir

« Pour l'enfant déraciné, pour le parent oublié. For the child taken, the parent left behind. »
(slogan officiel de la TRC du Canada)

La mise sur pied de la TRC du Canada est considérée par plusieurs comme un moment historique puisque c'est le premier geste étatique visant à faire la lumière sur le régime des pensionnats, tant au niveau de son fonctionnement, des crimes qui y ont été perpétrés, que des conséquences de ces expériences sur les individus et collectivités. Les espoirs et attentes d'un nouveau départ se font sentir dans la littérature produite par la TRC et les discours des commissaires, entre autres « parce que nombre de Canadiens espèrent qu'elle marquera un tournant dans les relations entre le gouvernement canadien et les peuples autochtones du Canada » (Walker, 2009, p.1). Toutefois, la TRC pancanadienne ne fait pas l'unanimité dans son format et ces orientations. Afin d'en discuter, je désire présenter le mandat de la commission, mais avant je contextualiserai la TRC du Canada en rapport aux autres commissions du genre. Par la suite, j'exposerai quelques éléments exprimant la méfiance face à ces orientations.

orientations communautaires privilégiées, en passant par la planification des événements de vérité et de réconciliation au pays.

¹⁰ Pour le texte officiel complet, consulter le MAINC : <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/sig-fra.pdf>. Consulté le 12 février 2010.

La TRC du Canada se distingue des principales caractéristiques des autres « appareils de vérité » par trois éléments : son mandat est d'abord axé sur les expériences des enfants (devenus adultes) ; elle couvre une période de plus de 150 ans (la plus longue période jamais étudiée par ce genre d'instrument étatique) ; elle a été créée sur l'ordonnance d'un tribunal – via la CRRPI, 2006 (TRC, 2009, p. 1). Bien que les interprétations de ces caractéristiques en elles-mêmes soient limitées pour le moment – surtout dû au fait que nous ne connaissons pas encore les résultats de la TRC canadienne et en définitive, si peu sur son déroulement – je suis certaine que ces éléments auront un effet déterminant dans la portée et la signification des discours produits au sein de la commission et des recommandations qui pourront en découler. À titre d'exemple, la CRPA, en tant que commission historique, a été l'un des forums de témoignage les plus importants pour les survivants des pensionnats (toujours de plus en plus vieillissants) et malgré tout, plusieurs recommandations sont demeurées sans suite. Face à ce constat, en quoi la TRC du Canada sera différente d'une commission historique ? Bien qu'il soit trop tôt pour comparer les processus, je crois que l'analyse du mandat de la TRC pourrait apporter quelques précisions concernant la nature de cet outil.

On observe un nouveau et puissant désir de *tourner la page* sur les événements passés, afin qu'il nous soit possible de bâtir un *avenir* plus solide et plus sain. Le *processus* de vérité et de réconciliation, qui s'inscrit dans une réponse holistique et globale aux séquelles des pensionnats indiens, est une indication et une *reconnaissance sincères de l'injustice* et des torts causés aux Autochtones, de même que du besoin de poursuivre la *guérison*. C'est un véritable engagement à établir de nouvelles relations reposant sur la reconnaissance et le respect mutuel qui prépareront un *avenir* meilleur. La révélation de nos expériences communes aidera à libérer nos esprits et à ouvrir la voie à la réconciliation (RQPIC, Annexe N, 2006, *je souligne*).

Plusieurs éléments mériteraient d'être explorés en détail, cependant je me contenterai de situer quelques balises qui seront nécessaires à la poursuite de la réflexion. Premièrement, l'orientation victimaire et thérapeutique de la démarche de la révélation publique risque de ne pas permettre à tous les discours autochtones de se faire entendre également au sein des travaux de la commission (l'un des risques de dépolitisation discutés avec Schaap). Deuxièmement, la preuve reste à faire quant à la relation causale entre les révélations des histoires, l'acte narratif des victimes ou des survivants (*truth-telling*), et la guérison ou la

libération des tensions propres au conflit social qui demande réparation. Cette logique hypothétique est à la base de la critique du *telos* de la réconciliation sur laquelle je reviendrai dans le chapitre 3. Pour le moment, il est important de retenir que le choix des termes (« meilleur », « guérison », « sain », « reconnaissance sincère ») dans l'énoncé du mandat de la TRC canadienne marque une vision célébrant l'harmonie retrouvée ou les espoirs de l'après-réconciliation. Et ce, même si les écrits scientifiques au sujet de ce postulat cathartique du témoignage soutiennent que la révélation d'événements traumatiques peut augmenter les séquelles psychologiques post-traumatiques, telle la culpabilité (Hayner, 2002, p. 30). Troisièmement, je souhaite souligner le danger de fermeture de l'histoire qui se condense dans l'idée de « tourner la page » sur des « erreurs du passé ». Cette vision se rapproche d'une amnésie collective, où la réconciliation, le « recommencement » de Schaap (2005), serait alors réduite à des sujets nationaux « réconciliés ». La finalité de cette démarche de réconciliation est atteinte à travers le rituel de la révélation de la vérité (*truth-telling*), qui expie à la fois l'horreur de l'histoire collective et libère le spectre du trauma individuel. Je reviendrai au cours du chapitre 3 sur l'articulation théorique de cette promesse téléologique formulée dans le mandat de la TRC du Canada sous la forme causale suivante : « la révélation de nos expériences communes » (l'acte narratif), aura pour effet de « libérer nos esprits » (promesse de guérison) et, ultimement, paver la « voie à la réconciliation ».

À la lumière de ce discours dominant sur la réconciliation nationale, je souhaite maintenant offrir un survol de deux principales objections à la démarche poursuivie par la TRC du Canada : le mandat restreint de la commission pancanadienne et l'occultation des inégalités socioéconomiques dans la démarche de réconciliation. Suivant le principe de justice transitionnelle, tel qu'expliqué précédemment, la TRC canadienne a pour principaux objectifs : reconnaître les expériences et séquelles liées aux pensionnats, offrir un espace culturellement sensible afin que les participants se sentent accueillis et en sécurité pour partager leurs expériences, créer des « événements de vérité et de réconciliation » au niveau national et régional (afin d'encourager la plus grande participation possible – des équipes volantes sont d'ailleurs déployées sur le territoire canadien afin de recueillir les témoignages des gens qui ne désireraient pas participer aux audiences publiques, mais qui souhaitent que leurs histoires soient connues), sensibiliser et éduquer le public canadien au sujet du système

de pensionnats et ses répercussions, créer un dossier historique le plus complet possible (création d'un centre d'archives nationales à Winnipeg suite à la TRC), soumettre des recommandations sous la forme d'un rapport final (RQPIC, Annexe N, 2006). Néanmoins, il n'est pas ici question d'identifier les coupables, encore moins de les poursuivre en justice. Le président de la commission est très clair à ce sujet : « The TRC is not here to lay blame, or to determine guilt. We cannot compel testimony or grant immunity. We do not decide compensation. There are others who do that. » (Sinclair, 2010).

Ce mandat restreint excluant des procédures judiciaires fait naître une certaine méfiance chez des survivants et certains intellectuels autochtones. Toutefois, l'association entre « dire le vrai » et « faire justice », penser que les commissions de vérité sont des équivalents de cours de justice, est une erreur courante, disait Hayner. À titre de comparaison, malgré l'approche d'amnistie lors de la TRC en Afrique du Sud, il existait une instance qui visait à poursuivre les coupables de violations « graves » aux droits humains. Quant à la TRC pancanadienne, elle ne plaide pas l'amnistie comme c'était le cas en Afrique du Sud, mais aucune indication n'est donnée concernant la possibilité d'ouvrir la porte à des poursuites judiciaires postcommissions où le rapport de la TRC pourrait servir d'outil permettant l'appui aux victimes à des fins de réparation (Hayner, 2002, p. 49). Malheureusement cette discussion au sujet de la réparation juridique ne peut pas aller plus loin pour le moment. En revanche, il est possible d'avancer que l'un des enjeux de justice au sein de la TRC canadienne sera la capacité de ce dispositif d'assurer que tous les témoignages seront entendus, mis en forme et diffusés (Henderson et Wakeham, 2009, p. 14).

Dans un autre ordre d'idées, plusieurs critiques de la TRC pancanadienne argumentent qu'il existe une incohérence ou une inadéquation entre reconnaître les souffrances passées et nier leurs impacts persistants dans le présent (FADG, 2008) ou encore disjoindre les dimensions culturelle et socioéconomique des injustices. Dans cet ordre de questionnement, j'aimerais brièvement interroger pourquoi les écarts socioéconomiques sont toujours aussi grands entre populations autochtones et allochtones au Canada, et ce en dépit des avancées politiques et institutionnelles des luttes pour la reconnaissance. À ce sujet, le politologue Daniel Salée soutient que face aux mécanismes racistes assurant l'exercice du pouvoir de

l'État et le maintien de l'exclusion et l'inégalité de traitement qui perdure envers les populations autochtones en contexte canadien, il est nécessaire de prendre conscience de la dimension historique « des dynamiques contemporaines des rapports de pouvoir, de domination et de subordination qui imprègnent la relation entre les peuples autochtones et les populations allogènes » (Salée, 2005, p. 70). Il soutient qu'à défaut de cette nécessaire reconfiguration des rapports entre les groupes nationaux, ce qu'il appelle « autochtoniser l'État et la société » (Salée, 2005, p. 72), le résultat social est la poursuite de l'exclusion. Pour le moment, les analyses de Statistiques Canada sont révélatrices de la perpétuation de ces inégalités socioéconomiques. Année après année, les Peuples autochtones se classent parmi les populations les plus défavorisées du Canada, tant au niveau des revenus que de l'espérance de vie, de l'accès à l'éducation, de la surreprésentation de ces membres dans les institutions carcérales, etc. Au sujet de ces inégalités :

[...] the social and economic disparity that exists between Aboriginal peoples and Canadians generally is a glaring indictment of the failure of the Canadian colonial project [...] Clearly the wrong of colonialism persists in the marginalized existence of Aboriginal peoples in Canada [...] The legacy of colonialism can be addressed as a matter of collective, civic responsibility (Johnston, 2005, p. 156).

Nous verrons au chapitre 3 qu'admettre le passé colonial du Canada est déjà un enjeu au sein du discours officiel de la TRC du Canada. C'est d'ailleurs l'un des éléments suscitant la méfiance face aux actions de réparation entreprises par le gouvernement canadien; la séparation entre le passé colonial et le régime des pensionnats. Pour plusieurs auteurs, traiter des expériences des survivants sans nommer l'histoire coloniale, c'est ajouter l'insulte à l'injure en culturalisant et psychologisant la démarche de guérison des individus et des communautés, ce qui a pour effet d'exclure de l'analyse les conséquences socioéconomiques de l'« expérience du mépris ».

Le processus de témoignage des survivants des pensionnats peut être considéré comme le théâtre d'une forme inédite de validation des histoires individuelles et collectives (FADG, 2008, p. 477) et la recherche de bases renouvelées permettant la compréhension mutuelle respectueuse. Toutefois, cela ne doit pas se produire au prix d'un oubli du projet colonial sur lequel est fondé le système des pensionnats, sinon c'est la perpétuation de l'attitude

paternaliste qui s'exprime par la négation du statut d'acteur aux Peuples autochtones. Ainsi, la ligne mince entre révélation des histoires et fermeture de l'histoire, voire l'effacement de l'expérience du colonialisme au pays (Henderson et Wakeham, 2009, p. 1) au profit d'un renforcement de l'unité nationale, est l'un des écueils du discours dominant qui risque de favoriser l'appropriation des récits autochtones et leur possible absorption au sein du corps politique de la nation. C'est d'ailleurs pourquoi je m'intéresse aux potentiels et limites des récits autochtones au sein des travaux de la TRC du Canada.

1.3.3 Des mémoires en quête de vérité et de justice

[...] c'est toujours avec des pertes que la mémoire blessée est contrainte de se conforter (Ricœur, 2000, p. 96).

Les luttes pour la reconnaissance au sein des démocraties libérales exigent l'identification de sujets de droit qui revendiquent de façons diversifiées une transformation des rapports de force dans l'espace public. À mon avis, l'expérience du déni de reconnaissance peut-être considéré comme un élément commun de ces identités de groupe. En conséquence, l'inscription des pertes ou plutôt, les actes mnémoniques qui les inscrivent et les interprètent à la lumière du présent, sont toujours liés au contexte sociopolitique et historique. Suivant cette logique, je conçois l'expérience du témoignage au sein de la TRC du Canada à la fois comme acte de construction identitaire, d'affirmation et de contestation de l'histoire coloniale. Par ailleurs, puisque « la reconstruction individuelle, comme collective, implique une reconnaissance de la part de la société dans son ensemble de ce qui a été vécu par une minorité » (Wieviorka, 2005, p.70), les survivants des pensionnats le plus souvent invisibilisés par l'histoire officielle se réapproprient leur pouvoir dialogique en proposant des relectures de l'histoire(s) comme matériau constitutif de la démarche de réconciliation politique.

Suivant cette réflexion au sujet du potentiel des témoignages en regard à l'histoire des violences, bien que le dévoilement public des « expériences du mépris » puisse raviver la souffrance traumatique, il peut aussi contribuer à la construction de mémoires partagées et engager « la perspective d'une nouvelle[s] identification[s] » (Jeudy et *al.*, 2008, p.11).

D'autant plus que « dans le cas des Autochtones, les souvenirs [...] passent de génération en génération sous la forme de narrations [...] de récits » (Valaskakis, 2005, p.114). C'est pourquoi ces nouvelles histoires, ces « souvenirs racontés » (Valaskakis, 2005, p.109), sont précieuses dans la construction des sujets d'altérité dans le présent. Dans cette perspective, il est possible de dire que les travaux publics de la TRC du Canada constituent des espaces offrant de nouvelles possibilités d'appartenances, d'ordre culturel ou politique, qui peuvent déboucher vers des luttes pour une reconnaissance élargie. D'ailleurs, plusieurs auteurs soulignent les potentialités de réécriture de l'histoire nationale à la lumière des témoignages des survivants (Henderson et Wakeham, 2009, p. 14).

Or, la responsabilité de l'État canadien et de sa population fait aussi partie de l'histoire coloniale canadienne (Rymhs, 2006), et ce, même si elle est souvent attribuée aux gouvernements passés plutôt qu'aux individus ou aux groupes nationaux contemporains. En réponse à cette tendance de déresponsabilisation, certains auteurs remettent en question la sincérité de la démarche de réconciliation et critiquent les politiques du pardon entreprises par l'État canadien au nom de sa population (Rymhs, 2006; Dorrell, 2009; Alfred, 2009). Aller jusqu'au bout de la logique de la réconciliation exigerait que « la génération actuelle de Canadiens reconnaisse ce qui a été fait en leur nom » (Henderson et Wakeham, 2009, p. 6). Face à cette prise de conscience collective de la responsabilité de la société civile relativement aux injustices envers les Peuples autochtones, plusieurs auteurs expriment leurs doutes.

It would be comforting to believe that as a society, Canadians have reached a consensus where one human rights abuse is one too many. Canadians cannot be naive and ignore the fact that societal memory is frequently partial and selective. What we remember is intensely political, and what we selectively screen out it neither random or irrational (Drache, 2005 p. 403).

De ce fait, l'objectif de sensibilisation de la TRC du Canada, qui vise à « dissiper l'ignorance sur les pensionnats » (Harrison, 2008) ou encore à « retrouver l'harmonie » (Wagamese, 2008), peut sembler insuffisant face aux luttes pour la reconnaissance engagées par les Peuples autochtones. En effet, les « contrecoups qui persistent » (Kelly, 2008) relativement au régime des pensionnats interpellent des transformations radicales entre les

groupes nationaux au pays. Dans cette perspective, les attentes sont nombreuses par rapport au mandat de la TRC du Canada :

[...] un processus de réconciliation remédiant efficacement aux incidences des pensionnats peut devenir un tournant décisif pour la relation entre les Autochtones et tous les Canadiens. Quoique prudent, notre optimisme est basé sur certains facteurs/aspects particuliers du processus actuellement en cours : l'importance symbolique des pensionnats; des excuses du gouvernement longtemps attendues; *le pouvoir transformateur de porter témoignage*; les possibilités offertes aux citoyens de participer à la guérison et à la réconciliation (FADG, 2008, p. 474, *je souligne*).

Bien que plusieurs éléments de cette énumération seraient riches en réflexions, je propose d'approfondir le pouvoir de transformation des témoignages des survivants au sein des travaux de la TRC du Canada. Le prochain chapitre sera consacré aux conditions dans lesquelles ces récits autochtones peuvent prendre forme, leurs effets possibles et leurs limites, relativement aux orientations officielles de la commission de vérité sur les avenues de réconciliation en contexte postcolonial.

Conclusion

L'objectif de ce chapitre était de contextualiser au plan historique et politique la TRC du Canada. J'ai exploré brièvement trois dimensions du conflit social colonial sur lequel s'est édifié l'État canadien : entre autres le système juridique différencié, l'instauration d'une politique assimilationniste strictement destinée aux enfants « Indiens », ainsi que la transmission du traumatisme historique vécu par les survivants, leurs proches et leurs communautés. Ce climat d'injustices a teinté mon argumentaire au sujet des politiques de réparation, tout d'abord, en décrivant le concept d'« expérience du mépris », entendu comme motif de lutte pour la reconnaissance chez Honneth; ensuite, en présentant les principes fondateurs des commissions de vérité en me référant au travail d'enquête de Priscilla Hayner et d'autres théoriciens de ces « appareils de vérité ». Enfin, j'ai complété ce tour d'horizon en axant ma réflexion sur l'aspect politique de la réconciliation nationale (Schaap). J'ai aussi présenté les étapes ayant mené à la création d'une TRC au Canada, ainsi que le mandat de cette dernière. Ce faisant, je souhaite avoir démontré le lien entre l'expérience de la blessure historique (dénier de reconnaissance) et la démarche de réparation entreprise par la TRC du

Canada, tout en soulignant les tensions et contradictions au sein des avenues de réconciliation au pays. Enfin, la centralité de l'expérience du témoignage des survivants au sein des commissions de vérité et la position narrative inédite de ces derniers dans l'historiographie canadienne, m'incitent à situer et à approfondir les fondements théoriques de ce type d'action discursive dans l'espace public.

CHAPITRE II

RÉCITS AUTOCHTONES : HISTORICITÉS CROISÉES

BLANC SUR NOIR

J'ai senti la lie
Des jours stagnants
De mes frères muselés
Le sourire aux dents
Matés dans une fragilité menaçante
Rôdant enchaînés, encastrés
Dans le carcan du vert ramier
Prêts à mordre le bâillon
De sang jaillissant
De leurs yeux infectés
De rouge, de noir et de blanc
Remplis de luisants horizons
À perte de bras
Mais n'osant dénouer
Leur voix.

Sioui, Éléonore. 1992. *Corps à cœur éperdu*, coll. « Cygnes du ciel »,
Val-d'Or : D'ici et d'ailleurs, p. 110.

Introduction

Le mandat de la TRC du Canada vise globalement à faire la lumière sur l'histoire des pensionnats, tant pour les survivants que pour le public canadien. Tel qu'il a été mentionné, le processus laisse une place prépondérante aux témoignages victimaires, afin d'exorciser le passé par l'acte de la révélation publique des mémoires traumatiques. Les témoins sont encouragés à « dire la vérité » (*truth-telling*¹¹) sur ce qui s'est passé dans les pensionnats afin de poursuivre la guérison entreprise par les individus et communautés depuis plus d'une dizaine d'années. L'extrait suivant, tiré du mandat de la TRC du Canada, exprime clairement cette dimension : « la révélation de nos expériences communes aidera à libérer nos esprits et

¹¹ Afin d'assurer la fluidité de la lecture j'utiliserai le plus souvent l'expression *truth-telling*, même si je considère que la traduction libre, « dire la vérité », est un équivalent.

à ouvrir la voie à la réconciliation » (RQPIC, Annexe N, 2006). Cette approche thérapeutique ou cathartique allie acte narratif, guérison et réconciliation nationale dans un même discours – celui que j’ai appelé le discours officiel au sujet de la réconciliation. Ce *telos* de la réconciliation m’encourage à approfondir mon analyse des processus narratifs entourant l’expérience du témoignage au sein de la TRC au Canada, au plan épistémologique, et historique. Dans un premier temps, je propose de présenter la différence épistémique entre mémoire individuelle/collective et histoire, deux concepts présents dans les débats historiographiques des quarante dernières années, plus particulièrement quant à la place et au rôle du témoin dans l’écriture de l’histoire. J’explorerai brièvement le pouvoir de la mise en récit de soi comme acte modelant l’identité des sujets aux marges de l’histoire nationale, par le biais des récits autochtones face aux « régimes d’historicité » dominants. Dans un deuxième temps, je m’intéresserai à l’expérience du témoignage public au sein de commissions de vérité, en m’inspirant de la littérature post-TRC en Afrique du Sud, puisque les écrits concernant le cas canadien sont parcellaires ou en cours de publication. Je suggère entre autres d’explorer conceptuellement le passage entre « raconter » (*storytelling*) et « dire le vrai » (*truth-telling*), l’expression du trauma individuel et collectif face à la violence politique et enfin, aborder quelques limites discursives fréquentes au sein des commissions de vérité.

2.1 Débats historiographiques

Les enjeux ou conflits de mémoires, entre « trop » et pas « assez », continuent de faire couler l’encre dans le champ des sciences sociales, suite à ce qu’il est convenu d’appeler le tournant linguistique des années 1970. Parmi les débats questionnant les connaissances scientifiques, nommons celui des sources, dont la place du témoignage dans l’écriture de l’histoire, ou plus spécifiquement celles des « marges » – comme c’est le cas pour l’apport des récits autochtones aux historiographies nationales. Ce rapport, soit duel, soit complémentaire, entre mémoire personnelle/collective et histoire a ouvert un champ de réflexions associé au devoir de mémoire. Personnellement, je préfère parler du « travail de mémoires » plutôt que du « devoir de mémoire ». D’abord parce que la première expression ne prend pas la forme d’une injonction au souvenir et qu’elle reconnaît davantage la

dimension dynamique de la mémoire (avec ses oublis, ses usages, ses réinterprétations continues). Ensuite, parce qu'elle échappe à un certain historicisme, laissant place à des ruptures, des retours et de la projection de la part des sujets. Ainsi, les audiences publiques de la TRC du Canada peuvent être considérées comme des espaces où seront mises en concurrence des mémoires personnelles/collectives plurielles de l'expérience du système des pensionnats « indiens » et ce, dans une recherche de vérité quant aux représentations passées mobilisées dans le présent. Il m'apparaît pertinent d'ancrer théoriquement quelques éléments centraux mobilisés par cet « appareil de vérité », afin de penser l'expérience du témoignage des survivants comme nouvelles positions d'énonciation en rapport au métarécit national.

2.1.1 Différence épistémique entre histoire et mémoire

Outre la visée véritative encouragée par le témoignage au sein de la TRC du Canada, ce sont les multiples changements de noms de la TRC – empruntant successivement l'expression commission de « vérité » et commission de « témoignage » – qui m'ont encouragé à explorer la différence entre la notion de mémoire (individuelle et collective) et la notion d'histoire dans les sciences sociales. C'est pourquoi j'explorerai, dans un premier temps, le concept de mémoire et puis celui d'histoire. Dans un deuxième temps, je tisserai l'articulation entre ces deux modes de représentation du passé. Mon objectif est de démontrer qu'il existe une épistémologie différente entre mémoire et histoire, mais que cette dernière ne constitue pas une opposition, mais bien une relation herméneutique.

2.1.1.1 Transmissions des mémoires et « contamination » de l'histoire

Les transformations opérées dans le champ de l'historiographie, suite à la crise introduite par la fin des grands récits et la remise en question épistémologique de la pratique historique, ont durement éprouvé le concept d'histoire. Ce dernier a dû affronter différents « problèmes » (Le Goff, 2001, p. 17), entre autres face à la remise en question de ces objets, méthodes et temporalités. Les théoriciens des sciences sociales, au premier chef les historiens, ont dû se repositionner face à la « crise de l'historicisme » (Traverso, 2005, p. 24) dans lequel ils se trouvaient, impliquant l'éclatement du « temps historique » continuiste forçant alors le développement d'une conception dialectique de l'histoire entre présent/passé

et passé/présent (Le Goff, 2001, p. 18). Dans la prochaine section, je devrai me contenter de situer l'un des débats interdisciplinaires, celui de la « “ contamination ” de l'historiographie par la mémoire » (Traverso, 2005, p. 21). Cette formulation interroge le rôle des constructions subjectives de la mémoire, cette dernière perçue longtemps comme mode d'appréhension du passé trop imprévisible afin de construire de la connaissance historique valide. Voyons donc comment la mémoire est décrite comme concept opératoire riche permettant d'avoir accès aux représentations du passé dans le présent.

Les actions de représentation du passé médiatisées en terme d'images ou d'impressions, ont entre autres été discutées vers la fin du 19^e siècle par le philosophe Bergson qui y voyait une opération cognitive impliquant la réassociation entre mémoire, esprit et âme. Or, l'acte mnémonique ou le travail de représentation du souvenir passé dans le présent a aussi été le fruit du travail de la psychanalyse (qui insistait sur la dimension de l'oubli – conscient/inconscient), toutefois, c'est le sociologue Halbwachs qui explore la dimension collective de la mémoire et ses modalités de fonctionnement et transmission dans ses ouvrages *Les cadres sociaux de la mémoire* (1935) et *La mémoire collective* (1950). Ce dernier, bien que fortement critiqué, demeure encore à ce jour une référence centrale lorsqu'il est question de mémoire collective. S'astreignant à faire la distinction entre mémoires individuelle et collective, Halbwachs soutenait entre autres que bien que nous soyons les premiers témoins auxquels nous puissions faire appel afin de nous remémorer, ce sont les autres qui nous permettent de nous souvenir, même lorsque nous avons été les seuls à y être mêlés (Halbwachs, 1950, p. 2). Il appelle la reconnaissance et la reconstruction des souvenirs-images, à partir des représentations sociales ou encore des « notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres » (Halbwachs, 1950, p. 13). Il expose alors d'une certaine façon la dialectique ou la réciprocité entre mémoires individuelle et collective. C'est pourquoi j'aimerais approfondir l'idée de transmission de la mémoire collective d'un groupe.

Tel que l'avance l'historien Enzo Traverso dans *Le passé, mode d'emploi: histoire mémoire, politique* (2005) :

[...] la mémoire – à savoir les représentations collectives du passé tel qu’elles se forgent dans le présent – structure les identités sociales en les inscrivant dans une continuité historique et en leur donnant un sens, c’est-à-dire un contenu et une direction (Traverso, 2005 p. 14).

Cette action permet l’identification, la reconnaissance et l’appartenance à une histoire commune, c’est ce qui pourrait être appelé la condition historique des sujets. Ce processus de formation de l’identité personnelle, à l’échelle d’un individu ou d’une communauté, est toujours le lieu entre histoire et fiction ; elle est conceptualisée chez Ricœur par l’« identité narrative » (Ricœur, 1990). Cette dernière permet de penser la construction du soi en rapport à la dimension temporelle à la fois prospective et rétrospective, qui selon l’auteur ne doit pas être méprisée ou considérée comme fausse, illusoire ou fictionnelle, parce que la mémoire « est portée par les exigences existentielles de communautés pour qui la présence du passé dans le présent est un élément essentiel de la construction de leur être collectif » (Chartier, 2002, p. 9). C’est donc « toute société [qui] a la charge de la transmission transgénérationnelle de ce qu’elle tient pour ses acquis culturels » (Ricœur, 2000, p. 72), entre autres via l’action de mémorisation et de répétition, mais aussi le développement d’un vocabulaire et de symboles forts représentant cette mémoire collective. D’où l’importance de considérer les canaux de transmission des souvenirs puisque ces derniers témoignent de la continuité de la mémoire d’un peuple (Yuroshalmi, 1988, p. 12-13) ou de la discontinuité ou de l’érosion de sa mémoire par le biais des traditions et des représentations sociales (imaginaires, corporéité, etc.). Ainsi, la transmission de la mémoire collective est à la fois « identité » et « destination » (Yuroshalmi, 1988, p. 16). Dans ce contexte, certains auteurs parlent d’« une crise de la transmission au sein des sociétés contemporaines » (Benjamin, 2000, p. 116) qui affecteraient à la fois la transmission et l’expérience vécue, l’une portant atteinte aux identités des groupes et sociétés, l’autre, fragilisant le vécu individuel (Traverso, 2005, p. 12). Dans ce contexte, les blessures « sont emmagasinées, dans les archives de la mémoire collective » (Ricœur, 2000, p. 99). Que ces souffrances soient réelles, imaginaires ou symboliques, elles sont mobilisées afin de conforter les mémoires blessées par les pertes. Suivant cette logique, j’avance que le traumatisme historique associé au colonialisme au Canada agit comme point de repère de la mémoire collective face aux injustices.

Cette vision rejoint l'expression « community of loss », utilisée par Dominick LaCapra dans l'ouvrage *History and its Limits: Human, Animal, Violence* (2009). Cette dernière met l'accent sur le potentiel de mobilisation sociopolitique de la mélancolie (associée aux pertes) à travers la création d'identité de groupe. Ce « traumatropisme » offre un potentiel d'autoreprésentation qui permet de lutter contre la grille de victimisation, qui peut être excessivement limitée, voire « disempowering » du point de vue des effets éthiques et politiques recherchés par les sujets (LaCapra, 2009, p. 83). Dans le cas de la TRC du Canada, il sera intéressant de pousser cette analyse de la blessure en terme de passages (*working-through*). Cela permettrait de concevoir à la fois le trauma comme ciment identitaire et comme un héritage qui appelle à être transcendé par les actions des personnes ou groupes engagés à transformer les pratiques et institutions perpétuant le statut de victime. À cet égard, il est possible de questionner la charge sémantique associée à l'usage du terme « survivant » plutôt que « victime ». S'agit-il simplement d'une substitution du signifiant plutôt que du signifié, à l'image du changement de nom récent du MAINC devenu ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien ? Dans le cas de la TRC du Canada, qui détient le pouvoir de représenter, de désigner et de reconnaître les sujets de justice et par extension leurs mémoires ?

2.1.1.2 Historiciser l'histoire

Le concept de mémoire ayant subi des transformations dans le champ des sciences sociales au cours du 20^e siècle, conserve toutefois le caractère subjectif de l'expérience vécue. L'aspect qualitatif du récit mémoriel est toujours en chantier de réinterprétation en fonction du contexte présent dans lequel il prend forme (Ricœur, 2000 ; Traverso, 2005). Cette fluidité de la mémoire, autant chez les individus qu'au sein des groupes, a été longtemps difficile à conceptualiser. La résistance à incorporer ces récits dans le champ scientifique a été le lieu de luttes entre les forces sociales afin de faire reconnaître la pertinence, voire la nécessité de la pluralité des « régimes d'historicité » (Delacroix, 2009, p. 29). Cette notion, employée pour la première fois dans les années 1980 par François Hartog, réfère à une rupture face au « temps social », la diachronie de l'histoire, associée à la crise des identités et des pratiques (Delacroix, 2009, p. 32) ayant amené à une réévaluation de

l'opération historiographique ou encore, ce qui pourrait être appelé l'historisation des contextes de représentation des phénomènes sociaux. Ainsi, cette « histoire nouvelle » (Nora et Le Goff, 1974) tente de prendre distance face à son propre « régime d'historicité » en questionnant le lieu d'écriture historique, ces espaces et ces règles d'accès, qui organisent un contenu de représentations collectives dans un ordre de savoirs scientifiques. Mais revenons maintenant à l'argumentaire voulant que la relation entre mémoire et histoire soit herméneutique.

En suivant la distinction faite par Ricœur (2000), il est possible de dire que l'opération historiographique correspond à l'épistémologie de la « vérité », tandis que les manifestations du souvenir se matérialisent dans un régime de croyance qui gouverne la « fidélité » mémorielle du passé (Chartier, 2002, p. 10). Cette distance épistémique entre mémoire et histoire, incarnée dans les critères de validation (vérité, fidélité), a pour effet de déhiérarchiser ces concepts en introduisant leur incommensurabilité. Ainsi, il est possible d'affirmer que ces deux modes de représentations du passé sont dialectiques, puisque la mémoire communique à l'histoire à travers « la représentation présente d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur » (Ricœur, 2000, p. 593). Or, autant cette « représentation du passé se découvre exposée aux menaces de l'oubli [elle se trouve] aussi confinée à sa garde » (Ricœur, 2000, p. III), car il n'est possible de se souvenir que d'une chose qui a été précédemment oubliée. Ainsi, la figure allégorique du « Mnémoniste » de Yerushalmi (1988) qui est incapable d'oubli et celle de l'accidenté cérébrolésé, qui ne peut se souvenir, constituent une fausse opposition puisque ces deux forces agissent constamment en nous, et ce, à l'échelle individuelle et collective. L'histoire, dans ce contexte, a le privilège non seulement de « corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elles se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés » (Ricœur, 2000, p. 650), mais aussi, a le « pouvoir de faire mémoire » (Ricœur, 2000, p. 450) en s'inscrivant dans un lieu de production de forces socioéconomiques, politiques et culturelles soumises à la fois aux affres de l'oubli et à la tyrannie du souvenir ; d'où les formes polymorphes de l'histoire en fonction des contextes d'interprétation.

[...] history is the product of both the past and the present or, more precisely, the fruit of a dialogical relationship between the present and the past [...] there is always a difference between what happened in the past and what was and is narrated later, that history is not the past but always the past represented and re-presented. As numerous studies of memory and history have shown, historical narratives undergo considerable change over time, shifting as the time of their telling changes [...] making sense of and composing ourselves in the light of present circumstances, and it is invariably framed and shaped by the wider cultural and political discourse of that time (Attwood, 2001, p. 188).

Relativement à ces usages ou interprétations politiques des récits historiques, tous les historiens consultés s'entendent pour dire qu'il est nécessaire d'interroger autant les abus d'oubli que la « mémoire obligée ou commandée » (Ricœur, 2000, p. 585), voire l'« obsession mémorielle » (Traverso, 2005, p. 13). En effet, « non seulement l'histoire a ses trous, au même titre que la mémoire, mais elle peut aussi prendre son essor et trouver sa raison d'être dans l'effacement d'autres histoires, dans la négation d'autres mémoires » (Traverso, 2005, p. 29), c'est pourquoi il est essentiel de s'intéresser à l'instrumentalisation de l'histoire et de la mémoire collective, plus précisément face à l'historiographie nationale, puisque les « silences sont autant l'histoire que l'histoire » (Ferro, 1985, p. 10). Étudier les conditions qui déterminent la production de l'histoire, c'est en quelque sorte développer un récit sur des récits du passé, inscrits dans le présent. Dans le cas du récit national, ce dernier est bien souvent celui des vainqueurs ou de la majorité qui conserve le privilège de l'écriture de l'histoire (Traverso, 2005, p. 34 ; Pomian, 2002, p. 37), dans laquelle les classes « subalternes » ont rarement voix au chapitre ; tant au niveau des moyens de production de l'histoire officielle que de la reconnaissance des savoirs qui suivent parfois une autre épistémologie que celle reconnue par la discipline scientifique. Bien qu'il soit parfois difficile d'identifier clairement quel groupe national contrôle l'accès aux lieux et aux véhicules de l'histoire officielle, ces matrices discursives ne sont pas neutres :

[...] la mémoire imposée est armée par une histoire elle-même « autorisée », l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est, au plan institutionnel, une mémoire enseignée; la mémorisation forcée se trouve ainsi enrôlée au bénéfice de la remémoration des périphéries de l'histoire commune tenues pour les événements fondateurs de l'identité commune. La clôture du récit est mise ainsi au service de la clôture identitaire de la communauté. À la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues. Un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration (Ricœur, 2000, p. 104).

Ces rivalités entendues entre « mémoires officielles » et « mémoires souterraines, cachées ou interdites », pour reprendre les catégories de Traverso (2005), posent un traitement différencié entre mémoire et histoire, soulignant alors la persistance d'une hiérarchisation entre les concepts malgré leur incommensurabilité. Cette lutte pour la reconnaissance publique et institutionnelle de la pertinence et de la validité de la mémoire comme matériau de l'histoire doit faire face aux épistémologies dominantes propres à tel lieu et telle époque. Dans cette perspective, les débats ayant émergé suite à la critique de l'historicisme européocentrique ont introduit la nécessité de questionner les grands récits, dits objectifs et immuables, ayant pour effet de remettre en question la discipline historique ou « comment faire l'histoire ». Dans cette quête de redéfinition face à la pratique historique dans les sciences sociales, plusieurs voies ont été empruntées afin d'analyser les nouveaux objets qui exigeaient entre autres un repositionnement face aux méthodologies qualitatives incluant l'oralité comme source privilégiée de rapport au passé. D'où l'émergence d'une place de plus en plus importante aux témoignages dans l'interprétation des phénomènes sociaux et l'écriture de l'histoire. Mais attention, les récits qui émergent de ces régimes d'historicité ne se constituent pas automatiquement en opposition avec l'histoire officielle ; ceux-ci peuvent exhumer des mémoires finalement très réconfortantes pour cette dernière.

2.1.2 Le rôle du témoin et la place du témoignage dans l'écriture de l'histoire

Tel que nous venons de le voir, plusieurs débats ayant pris forme dans la mouvance de la crise de l'historicisme au sein des sciences sociales permettent aujourd'hui de reconnaître la pertinence et la validité des archives orales, audiovisuelles et écrites comme matériau scientifique. Ainsi, le travail du souvenir illustre une transformation épistémologique radicale en reconnaissant par exemple les récits de vie et les témoignages comme modes de représentations du passé permettant l'écriture ou la réécriture de(s) l'histoire(s). Ce renouveau historiographique reflète un élargissement des sources et des hiérarchies traditionnelles et une démocratisation de l'histoire, entre autres par « la remise en cause du paradigme eurocentriste à l'époque de la décolonisation, puis à l'émergence des classes subalternes comme sujets politiques » (Traverso, 2005, p. 24). Dans ce contexte, certains

groupes ayant subi une minorisation, tel que les Peuples autochtones en contexte canadien, voient leurs mémoires être considérées comme « nouveau chantier de l'écriture du passé » (Traverso, 2005, p. 26). Cette conjoncture appelle à la reconfiguration de la place des sujets face au système de représentation colonial imposé aux populations autochtones, par exemple la définition de qui est « Indien » selon la *Loi sur les Indiens* (1876). Les récits qui se développent dans ces matrices partagent des imaginaires qui forcent à questionner l'histoire officielle en opérant une décentralisation des lieux de production des savoirs. Ce mouvement a pour effet la création d'une pluralité de « régimes d'historicité ». Il permet ainsi à d'autres mémoires individuelles de s'exprimer dans l'espace public, offrant de nouveaux récits comme matériau de la mémoire collective.

La mémoire est un élément essentiel de ce qu'on appelle désormais l'*identité* individuelle ou collective, dont la quête est une des activités fondamentales des individus et des sociétés d'aujourd'hui [...] la mémoire collective est non seulement une conquête, c'est un instrument et un objectif de puissance. Ce sont les sociétés dont la mémoire sociale est surtout orale ou qui sont en train de se constituer une mémoire collective écrite qui permettent le mieux de saisir cette lutte pour la domination du souvenir et de la tradition, cette manipulation de la mémoire (Le Goff, 2001, p. 174-175).

Considérant les effets structurants de ce changement épistémologique en regard des luttes pour la reconnaissance des identités et mémoires des acteurs politiques, dans un premier temps je propose d'explorer le rôle du témoin et du témoignage au sein de la discipline historique. Dans un deuxième temps, j'explorerai l'apport des récits autochtones face aux historiographies canadiennes dominantes.

2.1.2.1 Le témoin témoigne

Puisque le modèle de la TRC réserve un rôle prépondérant aux témoignages victimaires, c'est-à-dire à l'expression des mémoires du traumatisme historique, je souhaite approfondir ce que signifie être témoin et témoigner publiquement de la blessure (trauma) en rapport avec l'impact potentiel de ces récits minorisés dans l'écriture ou la réécriture de l'histoire officielle. À ce sujet, j'appuierai principalement ma réflexion sur l'ouvrage *L'Ère du témoin*, d'Annette Wieviorka. Ce dernier explore la production des témoignages dans la

construction du récit historique et de la mémoire collective. Bien que l'auteure y aborde l'émergence de la figure du témoin juif après la Shoah, elle mentionne que la réflexion qu'elle propose devrait permettre d'éclairer des processus à l'œuvre pour d'autres épisodes historiques – à mon avis plusieurs parallèles peuvent être faits entre l'analyse qu'elle propose, l'expérience du colonialisme et le pouvoir d'action (*agency*) des survivants autochtones.

L'auteure mentionne dès les premières pages que les témoignages (p. ex. de survivants de génocide) étaient autrefois peu utilisés par la discipline historique. Ces types de documents (p. ex. journaux, chroniques, légendes, etc.) étaient alors laissés au champ littéraire, car ils étaient considérés « incapable[s] d'introduire un récit conforme à l'histoire » (Wieviorka, 1998, p. 15), et ce, principalement parce que le travail de mémoire(s) à l'œuvre dans l'acte de témoigner était faillible et imprécis, l'équivalent de « faire dire », interpréter les événements, les rejouer *a posteriori*. Toutefois, les historiens furent poussés à réviser leurs *a priori* sur ces matériaux et ce, dû à la multiplication des témoignages. En effet, cela s'avérait un problème pour les historiens, dit Wieviorka, car il n'y avait pas de moyen de définir ce qui était un « bon » témoin ou ce qu'était un « bon » témoignage. Face à cet enjeu normatif, de nouveaux outils d'analyse ont été développés, principalement liés aux conditions d'énonciation des discours, par exemple la langue utilisée. Cette dernière pose des questions cruciales pour l'historien : « d'où témoigne-t-on ? » et « de quoi témoigne-t-on ? » (Wieviorka, 1998, p. 53), l'objectif étant d'aller au fond de la mémoire du témoin, car « le témoin porteur d'une expérience, fût-elle unique, n'existe pas en soi [il] n'existe que dans la situation de témoignage dans laquelle il est placé » (Wieviorka, 1998, p. 111).

Cette conception rejoint l'historiographie relationnelle dont parle Ricœur et qui différencie les histoires de vie des fictions littéraires et permet de penser « l'unité narrative de la vie ». Ainsi, les trames narratives, les intrigues, les histoires que l'individu peut raconter « sont enchevêtrées dans les histoires des autres [parents, amis, collègues, etc.] » (Ricœur, 1990, p. 190). Cette force narrative, entre fabulation et expérience vive, implique une sélection des événements racontés qui fait appel à « une dialectique de remémoration et d'anticipation » (Ricœur, 1990, p. 191) référant à la puissance d'agir du sujet qui caractérise

l'expérience humaine. Ce travail de l'imagination tant à stabiliser rétrospectivement les commencements et les clôtures provisoires de la mise en intrigue marquant l'espace-temps de la continuité du soi. Or, cette négociation expérientielle est intrinsèquement liée à la temporalité dans laquelle l'opération narrative s'inscrit. Ce qui m'amène à vouloir éclaircir ici la distinction entre témoin et témoignage.

LaCapra souligne que l'expérience du trauma peut être si forte qu'elle efface ou crée une distorsion de la mémoire, ce qui a pour effet de « rendre particulièrement vulnérable et faillible le rappel de l'événement » (LaCapra, 2009, p. 61). Il soutient aussi que ce qui diffère entre « attester de son vécu » (*bearing witness*) et « raconter son expérience » (*giving testimony and offering commentary*), c'est que le premier réfère à l'acte d'avoir été témoin d'un événement, d'une expérience ; et le second implique une tentative de nommer ou verbaliser le fait d'« avoir été témoin » d'une expérience passée (LaCapra, 2009, p. 61). À mon avis, cette distinction est primordiale afin que l'événement ou l'expérience psychologique passée ait une résonance politique, car je peux être témoin et ne jamais témoigner de ce que j'ai vécu ; l'inverse est impossible.

Revenons maintenant à la prémisse sur laquelle Wieviorka construit son argumentaire : nous sommes entrés dans une « ère du témoin » (je préciserais du témoignage) et celle-ci est entre autres marquée par l'« apparition du multimédia comme support d'expression » (Wieviorka, 1998, p. 82). Pour l'auteur, bien que le procès de Nuremberg ait été filmé, c'est le procès d'Eichmann et sa médiatisation qui constitue un tournant quant à la mémoire du génocide (la place du témoignage dans l'écriture de l'histoire comme poursuite de la vérité). Dans ce cas-ci, cette mémoire devient alors constitutive d'une certaine identité juive qui revendique sa présence dans l'espace public (Wieviorka, 1998, p. 81). L'auteure stipule que c'est vers la fin des années 1970 que s'amorce la collecte systématique du témoignage audiovisuel, qui dans un contexte global change la nature même du témoignage (Wieviorka, 1998, p. 127) : ce dernier passe du privé au politique. C'est aussi à cette même période que l'influence des droits humains se diffuse de par le monde et qu'aux États-Unis se développe l'expression « survivants » (*survivors*) – la signification est large, elle déborde le cadre des victimes directes (Wieviorka, 1998, p. 129) ; c'est d'ailleurs par ce terme que se désignent les

anciens élèves des pensionnats au Canada. Ce contexte introduit la dimension de la transmission du traumatisme des survivants et la fonction du témoignage (à la fois d'intimité et d'extériorité) :

[...] le témoignage ne rétablit pas la seule identité des rescapés, il rétablit aussi celle des descendants des morts sans sépulture, en leur permettant d'imaginer les circonstances de la mort des leurs et ainsi d'amorcer le travail du deuil. Pourtant, il y a dans l'injonction de témoigner, à raconter devant des jeunes, ou de « mettre en boîte » son histoire pour que son témoignage, par-delà sa mort, puisse encore servir à l'éducation des générations à venir, un impératif qui irrite certains déportés (Wieviorka, 1998, p. 163).

Deux idées majeures ressortent de cette citation, la première l'idée de la survivance des ancêtres ou des disparus dans le témoignage des survivants, évoquée par d'autres auteurs (Schaap, 2005 ; Dickason, 2005 ; Alfred 1995). La deuxième est celle de l'archive, forme de reconnaissance et de rappel public de l'événement – qui a aussi ses limites (Kennedy, 2004). Ainsi, la honte d'être victime est alors subsumée sous l'impératif du souvenir (devoir de mémoire) et de la reconnaissance de l'expérience commune du legs de la blessure. Même si le témoignage apparaît comme étant identique à ce qui était produit avant « l'ère du témoin », au niveau des conditions factuelles, les récits font désormais partie d'un récit plus vaste qui appelle aux manifestations de la mémoire comme projet politique – souvent associé dans la littérature aux politiques identitaires (*identity politics*). La figure du témoin se trouve ainsi intégrée à un paysage socioéconomique, politique et culturel, les conditions extérieures à son témoignage dans le monde, qui modulent le choix de ses mots, le ton de sa voix, qui sont propres à la temporalité et au contexte dans lequel le récit prend forme. À ce sujet Wieviorka dit : « le témoin fixe toujours à son récit une finalité qui le dépasse » (Wieviorka, 1998, p. 173). Bien que les conditions extérieures influencent les discours produits, je ne suis pas prête à concevoir les sujets soumis irrémédiablement à ces structures. Face à ce constat, appelant l'influence de l'idéologie et des intérêts de groupe, voici un des dilemmes de l'historien :

La souffrance dont est porteur le récit d'un survivant [...] le tétanise. Si l'historien sait qu'il possède un savoir, s'il entend bien que le témoin s'éloigne de la vérité, il se trouve terriblement impuissant. Il sait que tout récit est une construction, mais aussi que cette construction-reconstruction est l'armature même, la colonne vertébrale de la vie présente. L'historien se trouve placé devant un dilemme quasi impossible à résoudre, car

deux morales s'opposent. Chacun a le droit de construire sa propre histoire, de bricoler lui-même ses souvenirs et ses oublis [...] Chacun a donc le droit absolu à sa mémoire qui n'est rien d'autre que son identité, son être même. Mais ce droit peut entrer en conflit avec un impératif du métier d'historien, celui de la quête obstinée de la vérité (Wieviorka, 1998, p. 166).

Ainsi, le travail historiographique est de considérer la pluralité des sources, les potentialités et les limites que ces types de témoignages peuvent receler. À la question : les témoignages ont-ils tous la même valeur ? Je répondrais qu'au point de vue du témoin, son récit n'est pas seulement valable, c'est le seul qui puisse témoigner fidèlement de son expérience. Dans ce cas, est-ce que la recherche de vérité historique permet de « faire justice » à ces mémoires qui ont pris le risque de l'expression publique ? Comment lier la revitalisation de l'histoire orale dans la discipline historique (voire par extension les sciences sociales) et la démarche politique restitutive ? Voilà des questions qui s'adressent entre autres à l'« historiographie dominante ou l'histoire des dominants » (Dakhli, 1992, p. 75) et qui alimentent la suite de mes réflexions en rapport à l'expérience du témoignage des survivants des pensionnats au Canada.

2.1.2.2 Les récits autochtones dans l'historiographie(s) canadienne(s)

Aborder le thème des silences de l'histoire ou encore des modes de réappropriation ou de visibilisation des voix « subalternes » aurait été trop vaste pour les propos d'un mémoire. C'est pourquoi la prochaine section sera consacrée à la production et à la valorisation de nouvelles sources de connaissances (p. ex. orales) permettant d'explorer des interprétations décolonisantes. Dans un premier temps, il sera question de contextualiser l'émergence d'études autochtones dans le champ historiographique canadien. Dans un deuxième temps, je situerai la place et le pouvoir du *storytelling* dans l'écriture de l'histoire nationale.

L'inscription formelle des sujets autochtones en rapport aux « régimes d'historicité » dominants au sein de la nation canadienne est relativement récente. Au pays, bien que le domaine de la recherche relative aux peuples autochtones ait une « longue tradition ethnologique et anthropologique » (Lévesque, 2009, p. 457), les études autochtones – en tant

que champ d'études autonome – prennent naissance vers la fin des années 1980, soit environ vingt ans après les États-Unis. Certes, ce sont les années 1990 qui marquent l'essor de l'« histoire des autochtones du Canada » (*Canadian Native history*), entre autres par le travail de J.R. Miller, Olive Patricia Dickason, Arthur J. Ray, Sarah Carter, etc. Ce champ d'investigation historiographique est d'ailleurs perçu par certains intellectuels comme un moyen de « décoloniser l'histoire dominante » (A. Miller, 2008), entre autres en « décolonisant les méthodologies de recherche » (Smith, 2008). – Bien que cet enjeu soit central pour l'historiographie contemporaine, il est nécessaire de prendre distance par rapport à de « nouvelles vérités » qui seraient perméables aux régimes d'historicité qui les ont vu naître. Même si les intentions historiques changent, les productions ne sont pas exemptes de non-dits et de points aveugles qui témoignent de la reconfiguration des rapports de pouvoirs.

Au Canada, dès le milieu du 19^e siècle, les écrits historiques reflètent les préjugés défavorables de la population canadienne à l'égard des Indiens. Notons que ces représentations négatives, associées aux thèses évolutionnistes et racistes, circulaient déjà amplement dans les écrits scientifiques produits au Sud de la frontière (Trigger, 1992, p. 51). Ces stéréotypes eurent pour effet d'objectiver et de déqualifier les populations autochtones, par exemple en les reléguant politiquement à un statut de mineur, et culturellement en les dépeignant de manière folklorique, enfermant l'« Indien » dans un passé lointain, voire révolu (Wickwire, 2005, p. 454). Précisons que même si certains historiens se sont obstinés à cantonner les peuples autochtones dans les marges de l'histoire canadienne, comme c'est le cas avec Lucien Campeau, Calvin Martin, W.J. Eccles, etc., plusieurs intellectuels allochtones ont tenté d'expurger de leurs disciplines les préjugés racistes. Au Québec, soulignons entre autres le travail des historiens Léo-Paul Desrosiers, Marcel Trudel, André Vachon, Alain Beaulieu, John Dickinson, et au Canada anglais : Alfred Bailey, Stanley Ryerson, W.L. Morton, F.W. Rowe, etc. Or, les anciens préjugés ont parfois été remplacés par d'« autres stéréotypes que la société blanche estime flatteurs » (Trigger, 1992, p. 72), mais globalement on remarque dans la littérature historique, une volonté de reconnaître de nouveaux repères historiques et une pluralité de formes de connaissances qui ont le potentiel de transformer les rapports sociaux, politiques, et économiques en interaction dans le travail historiographique en contexte canadien. Voici maintenant une perspective de la recherche en

histoire autochtone, partagée par plusieurs historiens soucieux de souligner les apports significatifs des Peuples autochtones à l'histoire nationale du Canada.

The message of Native history is clear: Canada's First Nations, far from being interesting or romantic relics of a « savage » bygone age, are a vital part of the country's past, present, and future. This is becoming more and more evident as the nation's Aboriginal component becomes better understood by the general public, a process of self-discovery for which history is a major instrument. The many stories and many faces of that history ensure that the process will be a challenging one (Dickason, 2005 p. 138).

Rappelons que les historiographies postcoloniales visent à « intégrer la voix des colonisés dans [leurs] récit[s] du passé » (Traverso, 2005, p. 65), entre autres par le biais des mémoires frappées d'interdit, réprimées ou encore réduites au silence. Ces dernières forment des « contre-histoires » (Ferro, 1985, p. 61) ou des « contre-mémoires » (Traverso, 2005, p. 93) opposées aux représentations dominantes, puisque l'expérience coloniale a mené à une dépossession où « la majorité des histoires archivées ont eu pour effet de déposséder le conteur de ses affiliations identitaires et communautaires » (Wickwire, 2005, p. 456). Ce constat lourd de conséquences encourage un travail de réappropriation des mémoires par les sujets. Cette « bataille sur le récit » (Ferro, 1985, p. 68) implique la concurrence des représentations du passé, non seulement entre les marges et l'histoire officielle, mais aussi au sein des récits dits « subalternes ». Cette position n'est pas admise par tous les auteurs, certains poussent parfois la logique oppositionnelle jusqu'à diviser ce qu'ils appellent l'« historiographie autochtone » de l'« historiographie euro-américaine » (A. Miller, 2008).

Face à cette voie que je qualifierais d'auto-exclusion – qui marginalise davantage les perspectives autochtones – j'aimerais me référer brièvement à l'ouvrage *Postmodernity's Histories* (Dirlik, 2000). Son auteur soutient que les tensions entre l'oubli et le souvenir, présents dans les luttes internes pour la définition de l'historiographie autochtone, mènent parfois à des dérives essentialistes qui fixent les sujets autochtones dans des représentations anhistoriques, portant une sorte de « marque distinctive de l'identité autochtone » (*hallmark of indigenous identity*, Dirlik, 2000, p. 207) – d'ailleurs souvent associée à un lien privilégié avec la Nature. Pour l'auteur, la réécriture de l'histoire ne réside donc pas dans la division historiographique entre Autochtones et Allochtones, qui aurait le pouvoir de libérer l'histoire

autochtone du « colonialisme historiographique » (Dirlik, 2000, p. 219), mais plutôt dans l'idée de réécrire l'histoire « en respectant les sensibilités autochtones » (Dirlik, 2000, p. 228). Ouvrant alors un dialogue entre présent et passé, « across present-day spaces, among indigenous peoples and with the nonindigenous as well, in which lies the possibility of common understanding as well as common historical projects » (Dirlik, 2000, p. 223). À mon avis, cette perspective de sensibilité mémorielle et d'ouverture au dialogue fait partie des conditions nécessaires à la « promesse de l'action » (Schaap, 2005) de la réconciliation politique.

Ainsi, en se gardant de réifier les divisions sociales héritées de l'idéologie coloniale, il est possible de dire que la revitalisation des récits autochtones peut soutenir un processus visant la décolonisation de l'histoire officielle, ou du moins, la mise à jour des « régimes d'historicité » dominants, en proposant de nouvelles bases historiques d'inclusion. Suivant cette perspective de valorisation des sources de connaissances, comme celles des « conteurs » (*living storytellers*, Wickwire, 2005), plusieurs intellectuels souhaitent préserver ces histoires vivantes, par exemple en les conservant dans des centres spécialisés comme le *Our Legacy* (Université de Saskatchewan) ou le *Rupert's Land Studies* (Université de Winnipeg). Ces projets d'archivage visent à reconnaître l'importance de la préservation et la circulation des récits autochtones en regard à l'histoire commune entre peuples autochtones et allochtones : « to transmit their [storytellers] heritage, language, stories, and historical knowledge for the benefit of their own people, for future generations, and for the broader increase of understanding » (Brown, 2003, p. 633). Toutefois, le recours aux nouvelles technologies de l'information par les intellectuels autochtones, comme allochtones, pose une limite majeure dont j'aimerais discuter brièvement.

La production de traces permanentes des histoires orales autochtones implique l'espoir de contrer les pertes, tout en assurant la transmission ou la restauration des mémoires (p. ex. dans certaines communautés les aînés deviennent les seuls porteurs de certains savoirs ancestraux et/ou leur langue est menacée). Cependant, le passage de la sphère privée à la sphère publique recèle aussi le risque d'appropriation des voix autochtones, que se soit à l'étape de la création des archives ou encore lors du travail interprétatif, qui risquent de

détourner le sens des histoires par l'usage (Brown, 2003, p. 633). En réponse à ce « danger » – et désirant mettre fin à des pratiques d'exclusion qui persistent au sein des milieux universitaires lorsqu'il est question de reconnaître d'autres formes de représentations du passé exprimées par des récits autochtones empruntant par exemple la forme des « micro-récits » (*stories*, Brown, 2003) – certains intellectuels et militants autochtones soutiennent que seuls les Autochtones peuvent parler sans reproduire le paradigme colonial. Cette position fait l'objet de contentieux au sein des études autochtones d'ici et d'ailleurs. Je suis d'avis qu'il faut préserver la liberté de la recherche ; cela signifie aussi favoriser l'accès à la recherche aux membres des Peuples autochtones.

Enfin, suite à cette brève incursion dans le champ des études autochtones, où les mémoires sont appelées à témoigner de points de vue pluriels face à l'histoire, je continue de penser que l'une des promesses d'action de la réconciliation en contexte canadien peut être la décolonisation des représentations face aux « régimes d'historicité » dominants. Toutefois, je crois qu'il faut demeurer prudent quant aux interprétations et usages de ces nouveaux récits, car malgré la puissance transformative du témoignage décrit par Wieviorka (1998) ou encore, les micro-récits de Brown (2003), la puissance d'agir des sujets doit être analysée à la lumière des intentions idéologiques ou politiques diverses qui parfois dépassent le témoin ou le *storyteller*. Dans le cadre des témoignages au sein de la TRC du Canada, les interprétations historiques des mémoires des survivants contribueront probablement à « apprendre à partir des expériences de ceux qui ont souffert de la sentence de l'histoire – la subjugation, la domination, le déplacement » (Dirlik, 2000, p. 203). Néanmoins, considérant le fait que ces histoires ont longtemps été invisibilisées ou dépréciées par l'histoire officielle, je me demande comment la TRC du Canada (une institution étatique) permettra d'ouvrir des espaces afin que s'affirment des histoires plurielles ayant le pouvoir de transformer le métarécit national.

2.2 L'expérience du témoignage au sein des commissions de vérité

Le récit du passé livré par un témoin – pourvu que ce dernier ne soit pas un menteur conscient – sera toujours *sa* vérité, c'est-à-dire l'image du passé déposée en lui-même.
(Traverso, 2005, p. 19)

Tel que nous venons de l'aborder dans la section précédente, les conflits entourant les mémoires minoritaires/majoritaires relatives à l'histoire nationale sont des enjeux bien présents lorsque l'on tente d'appréhender le rôle et la place du témoignage au sein d'un « appareil de vérité » tel que la TRC du Canada. La littérature sur l'étude des mémoires, mais plus précisément celle sur le témoignage, met l'accent sur sa dimension relationnelle. Afin d'approfondir les paramètres de cet acte narratif dans l'espace public, je propose d'analyser dans un premier temps le passage entre « raconter » (*storytelling*) et « dire le vrai » (*truth-telling*) en rapport à l'expression des mémoires et identités historiquement blessées. Dans un deuxième temps, j'identifierai certains effets discursifs en regard à l'expérience du témoignage au sein de commissions de vérité – entre autres par une exploration d'écrits post-TRC en Afrique du Sud, qui offrent à mon avis des analyses intéressantes au sujet des limites ou potentialités du témoignage de groupes opprimés dans l'espace national dans une perspective de réconciliation.

2.2.1 Qui raconte ? Selon quelles visées discursives ?

Les dispositifs étatiques comme la TRC poursuivent, comme leur nom l'indique, une quête véridique qui repose en grande partie sur le témoignage des survivants. Puisque cet objectif est central, mais peu explicité dans la TRC du Canada, l'objectif sera d'approfondir le passage entre *storytelling* et *truth-telling*, entre raconter et dire le vrai, au plan individuel et social. Dans un premier temps, je m'intéresserai aux usages et pouvoirs transformatifs des récits publics de violences. Dans un deuxième temps, j'approfondirai ce que signifie la « recherche de la vérité » au sein d'un « appareil de vérité » tel que les TRC.

2.2.1.1 Le pouvoir du *storytelling*

Tel que je l'ai mentionné précédemment, se raconter implique une mise en récit de soi constamment sujette aux réinterprétations par le sujet en relation avec l'Autre. Dans cette perspective, les histoires minorisées par les « régimes d'historicité » dominants, comme cela est le cas pour la plupart des récits autochtones en contexte canadien, nécessitent, d'après plusieurs auteurs postcoloniaux, d'entrevoir le pouvoir d'affirmation des sujets autochtones

en relation avec la structure de pouvoir colonial (Dirlik, 2000, p. 209). Dans le cas contraire, les récits de soi produits risquent d'être confinés par ce que Bhabha (2007) appelle l'« otherness », c'est-à-dire celui dont la « différence » est définie par le régime de représentation de l'Autre. Cela traduit l'importance de la *positionnalité* de l'émetteur face aux autres acteurs dans l'espace public. C'est dans ces contextes d'énonciation inégalitaire que les récits minorisés négocient leur position par rapport au récit officiel. Dans ce cas-ci, le travail des mémoires et la révélation de vérités historiques dans l'espace public mettent en concurrence des représentations du passé qui visent à réinterpréter dans le présent les conséquences du traumatisme historique. Par exemple, les discours au sujet de la réconciliation ne seront pas perçus de la même manière s'ils sont articulés selon la perspective d'un aîné métis que s'ils sont articulés par une représentante de la TRC ou encore d'un ancien prêtre des Églises impliquées dans la gestion des pensionnats. Or, lorsqu'il est question de chercher le vrai à travers le témoignage faisant appel aux images-souvenirs, le critère ricœurrien de « fidélité » à l'expérience vécue doit être mis en relation avec d'autres types de matériaux historiques. C'est pourquoi l'objectif de cette section vise à expliciter la relation dialogique entre vérités historiques et réseaux sociohistoriques de pouvoir. Mon argumentaire sera construit autour de deux éléments relatifs à l'expression publique des mémoires : l'une abordant l'aspect ontoépistémologique de l'acte narratif, l'autre explorant le potentiel du *storytelling* comme moyen de résistance à l'injustice de la part des victimes de violence politique.

D'où viennent la valeur, la pertinence et le pouvoir du récit ? Plusieurs auteurs ont écrit sur le sujet, cependant je m'inspirerai d'un article de Somers et Gibson (1994) afin de penser le mouvement dialogique du *storytelling*, à la fois comme inscription identitaire et mobile d'action politique. Tel qu'elles le mentionnent, le concept de « récit » est passé d'un mode strictement représentationnel à un champ théorique en sciences sociales – désormais identifié dans le monde anglo-saxon sous le vocable de *narrative studies*. En effet, le récit est considéré comme une condition essentielle à la vie sociale : « it is through narrativity that we come to know, understand, and make sense of the social world, and it is through narratives and narrativity that we constitute our social identities » (Somers et Gibson, 1994, p. 58-59). L'acte narratif lie les actions et les identités :

[...] narrativity are *constallations of relationships* (connected parts) embedded in *time and space*, constituted by (causal emplotment) [...] the chief characteristic of narrative is that it renders understandings only by connecting (however incoherent or unrealizable) composed of symbolic, institutinal, and material practices (Somers et Gibson, 1994, p. 59).

Chaque récit étant situé parmi d'autres récits, les auteures développent quatre dimensions de la narrativité : ontologique, publique, conceptuelle et métanarrative. La première rejoint celle de l'« identité narrative » chez Ricœur ; comme le soi, elle n'est pas substantive, mais est structurée par l'entrelacement relationnel des réseaux d'influence et des formes d'appropriation personnelle (Somers et Gibson, 1994, p. 61). La deuxième est attachée aux structures sociales qui régulent les individus (Somers et Gibson, 1994, p. 62) ; elle prend en considération les forces culturelles et institutionnelles en présence qui modulent les relations historiques entre les acteurs, entre autres leur visibilité dans l'espace public. La troisième réfère à un vocabulaire de recherche sociale ; le récit est perçu comme concept opératoire ou analytique qui informe des dimensions spatio-temporelles propres aux récits publics institutionnels et culturels. La quatrième implique plutôt la « dé-narrativisation » des métarécits issus de la postmodernité, favorisant la pluralité des points de vue, entre autres les « contre-récits ». Ces derniers sont considérés par les auteures comme des stratégies centrales afin que s'expriment publiquement les identités plurielles au sein du récit dominant, parce que « les luttes pour la narration sont des luttes pour l'identité » (Somers et Gibson, 1994, p. 75). Ainsi, les mémoires communiquées par ces récits publics ne deviennent pas des « fictions totalisantes » (Somers et Gibson, 1994, p. 55), mais contribuent à forger les identités des sujets à l'intérieur de réseaux relationnels tant personnels, qu'institutionnels et culturels. L'identité narrative n'existe que dans un cadre relationnel, rien n'est donné d'avance. Donc, c'est ce double mouvement du *storytelling*, à la fois comme inscription identitaire et mobile d'action politique, que je retiendrai afin d'examiner les potentialités transformatives présentes dans l'expérience du témoignage des survivants au sein de la TRC du Canada.

Tel qu'il a été mentionné au début de cette section, outre l'aspect de construction et d'affirmation identitaire, les actes de discours du *storytelling* interpellent le pouvoir de

l'imagination. Toutefois, cette capacité de se représenter socialement n'est pas affranchie des enjeux de pouvoir présents dans la matrice métanarrative de la nation. C'est pourquoi l'expression des mémoires concurrentes du conflit social et la circulation de récits « subalternes » dans l'espace public posent des défis de taille, et ce, même lorsqu'il s'agit de mécanismes formels, comme cela a été le cas en Afrique du Sud, en Yougoslavie ou au Guatemala par exemple. Le pouvoir d'agir des sujets victimes de violence politique, au plan individuel et au plan collectif, est toujours issu d'un processus de délibération politique où la puissance de transformation politique des *storytellers* réside dans leurs propositions « contre-hégémoniques » (Hackett et Rolston, 2009) – propositions qui vont aussi parfois dans le sens des « régimes d'historicité » dominants. Ainsi, l'acte narratif recèle le potentiel de remise en question :

[...] official wisdom, and in particular official representations of the storytellers and their community [...] it is in the negotiation of memory and counter-memory with an audience and the creation of shared narratives that the complexity of storytelling resides (Hackett et Rolston, 2009, p. 357).

Dans l'un de leurs articles, ces auteurs s'intéressent à la fois aux mécanismes formels et informels dans lesquels les récits de résistance opèrent. Ils en viennent à la conclusion que les processus informels de *storytelling* sont des occasions uniques de solidarité, mais demeurent moins visibles, tandis que les processus officiels de recherche de vérité permettent une reconnaissance plus élargie des histoires des victimes, mais cela se fait, selon eux, souvent au prix de la marginalisation des *storytellers* et de leurs histoires (Hackett et Rolston, 2009, p. 355). En effet, bien que les mécanismes officiels, tels que les TRC, puissent légitimer les récits victimaires à l'extérieur de leurs groupes ou communautés d'appartenance, les auteurs mentionnent que plusieurs victimes ont manifesté de la frustration suite à leur expérience de témoignage. Cette frustration s'explique, entre autres, par les orientations des dispositifs étatiques qui ont souvent leurs propres agendas politiques, comme la réconciliation ou encore la condamnation juridique, dont les fins justifient les moyens et dans lesquels les témoignages victimaires peuvent se voir incorporés de force (Hackett et Rolston, 2009, p. 370). Ce danger d'instrumentalisation ou d'absorption a été souligné précédemment ; toutefois, à la lumière de la littérature sur le témoignage, il demeure essentiel d'offrir des espaces propices à la libre expression des histoires concurrentes afin de

questionner les rapports de pouvoir inégalitaires qui constituent la matrice discursive de la nation.

Afin de situer la puissance du récit, j'analyserai maintenant deux aspects du *storytelling*, d'une part en tant que source d'inscription identitaire et politique, d'autre part comme instrument de résistance face à l'injustice de la part des victimes de violence politique. Dans le contexte de la TRC du Canada, l'argument ontoépistémologique – qui met en relation identités et actions par l'acte de langage – permet de penser les subjectivités autochtones à la fois comme processus de formation identitaire, mais aussi de contestation politique. Ainsi, les récits choisis par les sujets sont une façon de rejeter la neutralité prétendue des métadiscours (Somers et Gibson, 1994, p. 74). Dans ce cas, il est possible de dire qu'il existe une relation dialogique entre vérités historiques et réseaux sociohistoriques de pouvoir. De plus, au-delà du fait que les récits de soi puissent être imposés, manipulés ou dévalorisés, l'acte narratif peut constituer un instrument de contestation de l'histoire officielle (Hackett et Rolston, 2009). Dans le contexte de violence politique, ces récits peuvent permettre une décentralisation des actions de réparations entreprises par l'État en situant les blessures dans un contexte social élargi.

Suite à ces constats, je crois que d'autres espaces politiques doivent voir le jour afin d'éviter que les mémoires de groupe(s) dominant(s), leurs vérités historiques, soient les seules valides et entendues dans la négociation de nouvelles relations au sein de sociétés divisées par les injustices. Dans le cas de la TRC du Canada, je me demande dans quels réseaux de pouvoir s'inscrira le *storytelling*. Il est possible de penser que des leviers de transformation seront à l'œuvre dans différents lieux politiques pour relayer les récits autochtones. Hypothétiquement, voici quelques figures autochtones et allochtones dont les discours mériteraient d'être analysés plus attentivement dans une prochaine recherche : les représentants officiels des associations et regroupements autochtones, les membres des comités de survivants, les intellectuels et les artistes, les acteurs de la société civile, les élus siégeant à la Chambre des communes, les publications du corps professoral des universités ayant des programmes d'études autochtones, etc. Pour le moment, il semble plus facile de percevoir le potentiel du *storytelling*, sous la forme des récits « victimaires », comme moyen

de résistance et leviers de transformation face à la violence politique institutionnelle. Si c'est le cas, est-il possible de penser des récits de restitution mettant de l'avant l'autonomie des sujets de justice ? Tel qu'il l'a été signalé, la puissance d'agir contenue dans l'acte narratif requiert une forme de contrôle des récits reproduits dans l'espace public, car ces derniers ont le potentiel de déstabiliser le métarécit national, et ainsi, compromettre les effets recherchés par une démarche de réconciliation. C'est pourquoi je suggère maintenant d'explorer l'un des éléments qui est demeuré en filigrane de ces discussions : la visée véritative recherchée par les commissions de vérité à travers la notion de *truth-telling*.

2.2.1.2 Quelle(s) vérité(s) ?

[...] où un souvenir engendre une myriade d'autres souvenirs, tout un chacun étant une fenêtre, mais aucun la fenêtre sur la vérité du passé. [...] La vérité fut moins l'objectif final de la commission que la voie conduisant à la réconciliation qu'attendait d'elle la nouvelle nation. Pourtant, fonder la réconciliation sur la vérité présuppose qu'il existe un accord sur la vérité (Jewsiewicki, 2002, p. 65).

Ayant développé sur le *storytelling* et le pouvoir politique contenu dans l'acte narratif, je souhaite maintenant explorer l'association entre *storytelling* et vérité personnelle puisque cette notion de « vérité », relativement aux mémoires des injustices, constitue la base de la promesse de réconciliation par la révélation. Or, la signification de la « vérité » est dépendante du « régime d'historicité » qui la produit. C'est pourquoi la question qui guidera l'écriture de cette section est la suivante : s'il existe plusieurs vérités et que la TRC du Canada se dote de son propre dispositif pour atteindre la vérité, quel type de vérité l'emportera sur les autres ? Pour répondre à cette question j'analyserai le cas de la TRC en Afrique du Sud à partir d'écrits postcommissions. – Bien que le contexte postcolonial soit différent de celui du Canada, les variations quant à l'interprétation de la « vérité » inscrite dans le rapport final des commissaires (1998) constituent une piste riche en réflexions au sujet de la poursuite de la vérité par le biais du témoignage des victimes, tel que cela est aussi le cas pour la TRC pancanadienne. Dans un premier temps, je situerai la poursuite de la recherche de la vérité et ses écueils au sein de la commission. Dans un deuxième temps, j'introduirai une critique des types de « vérité » évoqués dans le rapport final de la TRC sud-africaine.

Tel que l'énoncé constitutif de la TRC en Afrique du Sud le stipulait, l'objectif principal était de construire un pont historique entre un passé profondément divisé par des « injustices et des souffrances non dites » et un futur « fondé sur la reconnaissance des droits humains et sur les principes démocratiques permettant la coexistence pacifique et le développement des opportunités pour tous » (DJSAG, 1998, vol. 1, p. 103). Ce pont devait se construire à partir de la reconnaissance officielle de ces souffrances, afin de constituer un portrait national de l'expérience de l'apartheid en Afrique du Sud. Parmi les objectifs poursuivis, aux côtés de la justice et de la réconciliation, on retrouve celui de la guérison par la parole qui pourrait se résumer par l'idée « d'en finir avec la vérité douloureuse » (*coming to term with painful truth*, DJSAG, 1998, vol. 1, p. 107). Toutefois, dans leur rapport final, les commissaires mentionnent que la révélation de la vérité ne permet pas toujours de mener au pardon et à la réconciliation, entre autres parce que la façon de vivre avec une souffrance personnelle est bien « complexe » et « imprévisible » : « Knowing the complete picture of past gross human rights violations, or even the facts of each case, may not lead to reconciliation. Truth, may, in fact, cause further alienation » (DJSAG, 1998, vol. 1, p. 107). D'autres auteurs ont aussi fait mention des limites psychologiques du témoignage en évoquant entre autres l'augmentation possible des souvenirs douloureux suite à la divulgation publique d'une expérience (Hayner, 2002 ; Phelps, 2004). Ainsi, tel que l'exprime Claire Moon dans son ouvrage *Narrating Political Reconciliation*, bien que la fondation de la réconciliation nationale en Afrique du Sud soit conditionnelle à l'expression de « la vérité » au sujet des violences perpétrées par l'ancien régime, les mémoires des survivants tendent à être mobilisées afin de créer une « nouvelle mémoire officielle ». Celle-ci tend à être « plus inclusive », comme le dit l'auteure, regroupant une multitude de vérités s'étant comprises et pardonnées (Moon, 2008, p. 107). C'est entre autres pourquoi les « victimes » sont devenues « des sujets ontologiques privilégiés par le discours de la TRC » (Moon, 2008, p. 110), inscrivant ainsi la reconnaissance, la réhabilitation et la restitution de leur « visibilité » et de leur « dignité » comme vecteurs du nouvel ordre politique postapartheid.

Explorons plus spécifiquement l'espace discursif des audiences publiques lors de la TRC en Afrique du Sud relativement au *truth-telling*. Je le répète, le mandat reçu par la TRC

était de « restaurer la dignité civique et humaine des victimes en leur accordant la possibilité de faire part, dans leurs termes propres, des violations dont elles ont été l'objet » (Jewsiewicki, 2002, p. 68). C'est donc la reconnaissance officielle de l'expérience des victimes, le partage public de leurs histoires, qui sera le moteur de la recherche de la vérité : « giving the powerless an opportunity to empower themselves » (Thenjiwe Mtintso, commissaire de la Commission sur l'égalité de genre, Johannesburg, 29 juillet 1997, cité dans DJSAG, 1998, vol. 1, p. 110). Toutefois, cette recherche de vérité « inscrite en tête de son mandat et dans sa dénomination s'est avérée un concept des plus difficiles à saisir et à manier » (Jewsiewicki, 2002, p. 70). C'est pourquoi dans le rapport final, une section est consacrée à la description de quatre types de vérités : (i) factuelle, (ii) narrative ou personnelle, (iii) sociale ou dialogique, (iv) réparatrice ou de guérison. Selon Wilson (2001), ce sont les deux premières qui se sont rencontrées avec le plus de force durant la commission. Le contentieux véridatif c'est donc joué entre la vérité dite factuelle (le qui, où, quand, comment et les causes et contextes des violences) et la vérité narrative ou personnelle (accueillant les interprétations divergentes d'événements particuliers). À cet effet, l'expression suivante « (hi)storytelling » (Attwood, 2001, p. 189) est révélatrice de la trajectoire subjective de la mémoire en rapport à la vérité exprimée par les sujets témoignant.

Toutefois, même après la lecture du rapport final, cette toile de vérités « échoue dans l'élaboration de liens entre chacune des catégories de vérité » (Moon, 2008, p. 110). En effet, l'argumentaire voulant que la « vérité sociale » soit un espace dialogique de rencontre des vérités factuelles et narratives laisse perplexe. Plusieurs critiques soutiennent que la vérité « objective » au sein de la TRC a été construite (Jewsiewicki, 2002) et que la « vérité » que les commissaires ont retenue a été constituée par le dispositif de vérité promu par la TRC (Moon, 2008, p. 109). En définitive, le « spectacle des audiences » (Moon, 2008) a suivi un rituel discursif près de celui du confessionnal – sous les auspices de l'archevêque Desmond Tutu – où :

Victim narratives were thus compelled by, insofar as they are recalled for and subordinate to, the organizing teleological framework of reconciliation *even when they called for retribution*. Victims, in short, had to be reconciled to reconciliation. (Moon, 2008, p. 113).

D'ailleurs, la littérature sur le témoignage au sein des commissions de vérité fait mention que ce ne sont pas toutes les vérités personnelles qui sont prêtes à être entendues par l'institution. Par exemple, peu de place est faite à l'expression des sentiments de vengeance ou encore, aux analyses exposant les structures sociales impliquées dans les violences (Phelps, 2004). En définitive, la charge de « dire le vrai » – et à le prouver – revient le plus souvent aux victimes. De plus, la mise en scène des souvenirs au sein de la TRC demeure une arène « de construction des perspectives sur la vérité » (Jewsiewicki, 2002, p. 74) qui vise à assurer une continuité historique entre régimes passé et présent. Ainsi, le « régime de vérité » – pour reprendre l'expression foucaldienne – n'est pas le fruit du hasard :

[...] a specific discursive regime was constructed. Through this selective procedure, this strictly regulated and controlled discourse contributed to the creation of new realities, new truths. This means that the TRC not only focussed on retrieving the truth about the past (see Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report 1998, 1/5, pp. 109 – 113), it also had the authority to capture, to establish and to codify the truth. This dimension of truth recovery was not so much oriented to the past; it was rather directed towards the present and the future (Verdoolaege, 2009, p. 303).

Dans ce continuum visant à construire une « nouvelle mémoire nationale », le rapport des commissaires devait être l'événement « refermant à jamais le livre du passé sur la vérité enfin révélée à tous » (Jewsiewicki, 2002, p. 64). Toutefois, face à cette approche, plusieurs auteurs ont entre autres critiqué le déni de reconnaissance de la conquête et la colonisation comme matrice fondatrice des inégalités socioéconomiques et le mépris des cultures ancestrales (Jewsiewicki, 2002, p. 75). La « vérité sociale », selon l'expression des commissaires de la TRC de l'Afrique du Sud, avait pour objectif de créer un consensus sur le passé en expiant les mémoires et identités blessées. En considérant les témoignages victimaires en tant que « sources primaires d'information » (Jewsiewicki, 2002, p. 71), le rituel de la divulgation de la vérité (*truth-telling*) ouvrait la voie à une réconciliation. Mais en quoi la révélation publique du trauma résulterait en la réconciliation sociale ? De plus, en revenant sur les distinctions faites par les commissaires au sujet de la recherche du vrai face aux injustices, il a été permis de constater la fragile articulation entre mémoires et histoire au sein du modèle de réconciliation en Afrique du Sud. Ce régime de vérité est basé sur la rencontre entre vérité narrative et vérité factuelle, débouchant sur la vérité sociale supportant le postulat de la libération. Or, qui questionne ce monopole de la « vérité sociale », entre les

maines des commissaires au sein de la TRC sud-africaine ? Au plan du processus pancanadien : qui détiendra le pouvoir de nommer publiquement le vrai suite à l'expression des mémoires traumatiques ? Laquelle des vérités prédominera dans l'écriture de l'histoire nationale canadienne en regard des pensionnats ? Afin d'éclaircir la place du récit des survivants lors des travaux de la TRC du Canada, la prochaine section d'abordera les effets possibles de l'expression du trauma dans l'espace public.

2.2.2 Réflexions sur le témoignage victimaire

There are many reasons why victims of political violence might have difficulty articulating their story. They can fear the consequences of speaking out while the conflict still rages. There can be a sense of shame, humiliation, that they have « allowed » themselves to sink so low as to beg for mercy, or name the names, or simply be less than heroic and courageous in the face of suffering. Alternatively, they can feel guilty that they have survived while others have not (Hackett et Rolston, 2009, p. 358-359).

Comme le disait Hayner (2002), il existe un intérêt grandissant dans la littérature sur les impacts des commissions de vérité, entre autres concernant les questions d'inclusion civique et politique, mais surtout au sujet des expériences des survivants post-TRC. Puisque la démarche de réconciliation entreprise entre les acteurs sociaux au sein des États postcoloniaux est motivée par des luttes pour la reconnaissance des injustices, la dimension du récit de violence et de souffrance joue un rôle prépondérant que j'aimerais explorer dans cette section. Tout d'abord, je définirai ce que j'entends par « trauma », par la suite j'essayerai de situer les effets possibles de l'expérience du témoignage au sein des commissions de vérité, par une exploration de la TRC en Afrique du Sud – qui offre une littérature permettant de réfléchir aux limites et potentialités du témoignage de groupes minorisés dans l'espace national. J'espère que cette section permettra de concevoir la réconciliation à la fois comme phénomène sociopolitique et modèle discursif.

2.2.2.1 Le trauma : défi de l'expression publique

The passivity apparently inherent in the role leads to social expectations that are derailed when survivors reveal a strong sense of agency. To put it baldly, victims

seeking compensation are less threatening to fragile societies than survivors demanding justice. Should the telling of stories be about victims being helped to heal or survivors exercising agency ? (Hackett et Rolston, 2009, p. 356)

Compte tenu des multiples définitions du trauma, que je ne peux pas passer en revue ici, je souhaite introduire cette section d'après la question suivante : qui définit le trauma ? Inévitablement, l'un des aspects de la réponse renvoie au régime d'historicité qui a permis la production et la définition du trauma. Depuis le début de ce mémoire, je fais référence au « traumatisme historique » (FADG, 2004) afin de décrire l'ensemble des préjudices, injustices et crimes commis envers les membres des Premières Nations, des Métis, des Inuit vivant en territoire canadien. À mon avis cette définition de la FADG, qui met de l'avant une dimension collective du trauma, permet l'inscription des mémoires traumatiques dans un contexte élargi de luttes pour la reconnaissance ; ce qui n'est pas toujours admis dans la littérature sur le trauma. Généralement, la notion de trauma est associée à une expérience individuelle, où la personne vit une détresse accompagnée d'un sentiment d'impuissance, qui survient suite à un événement où la « victime » s'est sentie dépossédée de son pouvoir d'agir (momentanément ou de façon permanente). Au-delà des définitions qui varient grandement, je crois que le plus important pour la poursuite de l'analyse est de retourner à la racine du mot « traumatisme » qui signifie « blesser » (FADG, 2005, p. 59). Car, bien que cette association entre trauma et souffrance soit quasi unanime dans la littérature, plusieurs défis persistent quant à la conceptualisation du trauma face à son expression publique. Parmi les théoriciens des sciences sociales, ces questions demeurent polémiques. Se libère-t-on du trauma (la possibilité d'en voir la résolution) ? Si c'est le cas, est-ce davantage individuellement ou collectivement ? Comment témoigner publiquement de l'indicible ou de ce qu'on a oublié ? Puisque mon intérêt réside dans l'expression publique du trauma, je soulignerai maintenant certaines limites face au passage entre trauma individuel et collectif.

Pour certains auteurs, les mécanismes cognitifs complexes qui soutiennent l'action du rappel des représentations du passé au présent nécessitent un passage « between the inner world of memory and the external world of historical events by focusing on the experience of pain [...] nations – like individuals – must work through grief and trauma » (Misztal, 2003, p. 141). Pour d'autres, cette définition du passage entre sphères privée et publique est trop floue

pour être opérationnelle. De plus, les modalités de régulation des mémoires traumatiques et l'expression du souvenir par les sujets sont trop imprévisibles et « incontrôlables » pour construire une trame narrative collective (Pickering et Keightley, 2009). Les mémoires parfois refoulées du trauma, rendent difficile l'assimilation cohérente de l'événement. Les souvenirs peuvent surgir dans de terrifiants « flash-backs » quand l'esprit est troublé ou perturbé (Pickering et Keightley, 2009, p. 238). Les victimes se voient alors dans l'impossibilité de raconter ou de transmettre dans le présent leur vérité personnelle.

Face à cette conception du trauma et les défis de son expression publique, je crois qu'il est nécessaire de s'intéresser aux déplacements et sublimations des interprétations du trauma. Ce repositionnement face au trauma permet d'éviter de dévaloriser la puissance d'agir des sujets ayant vécu des événements préjudiciables et douloureux, les réduisant trop souvent au statut de victimes aliénées. Plus spécifiquement, l'une des façons d'éviter cet écueil est de s'intéresser aux mécanismes de transmission mémorielle, ainsi qu'aux « problèmes transférentiels » (LaCapra, 2009, p. 5) entre énonciateur et récepteur. Par exemple, dans le contexte de violence politique, la signification de la dimension collective du trauma doit être considérée comme plus que la somme des blessures privées. La « guérison sociale » poursuivie par le témoignage public des survivants, implique donc un double mouvement de reconnaissance de la blessure.

In a individual level, the dignity of the survivors is supposed to be restored through public acknowledgment of their suffering. The individual is brought back from stigmatised isolation into social belonging through the public sharing of pain. *Collectively*, healing occurs by addressing the legacy of state violence. Through public story-telling and mourning, a sense of closure is achieved. The memory that redound in the present as an inextricable rupture is integrated into a narrative whole (Schaap, 2005, p. 19, *je souligne*).

Comme nous l'avons vu, le témoignage des survivants au sein de l'« appareil de vérité » de la TRC du Canada est perçu comme un vecteur de transmission et possiblement de transformation de cet héritage traumatique. Par ailleurs, qu'advient-il si la victime ou le survivant a de la difficulté à se raconter lui-même son histoire ? Le témoignage est-il la seule voie de réconciliation nationale ? Comment penser la temporalité de la guérison face à des injustices centenaires ? Ou encore, quelle peut-être l'influence du métarécit national –

empruntant aux « régimes d'historicité » dominants – sur les récits de souffrance personnelle et collective ? C'est dans cet esprit que je souhaite maintenant discuter des limites discursives liées aux témoignages des survivants au sein des travaux de commissions de vérité.

2.2.2.2 Les récits : mises en forme et usages

With its overlapping therapeutic, ethical, political, religious, legal and historical registers, reconciliation can in fact obfuscate notions of guilt and responsibility. In the contest of these different mandates, the intra-subjective space of mourning can become swallowed up in larger political projects of nation building and the « international politics of restitution » (Wiegel, 2002, p. 322, cité dans Rymhs, 2006, p. 115).

Tel qu'il l'a été avancé précédemment, le témoignage est dialogique. Bien qu'il consiste en une démarche de subjectivation, il s'inscrit dans un contexte sociohistorique et politique qui influe sur la puissance du récit produit. La dimension de souffrance personnelle et communautaire liée à l'expérience publique du témoignage pose des obstacles discursifs qui méritent d'être approfondis. C'est pourquoi, dans la prochaine section, il sera d'abord question d'opérer un rappel des principaux objectifs du discours officiel des commissions de vérité : l'unité nationale et la réconciliation (Verdoolaege, 2009, p. 298). Par la suite, je synthétiserai certaines observations concernant les impacts du discours officiel de la réconciliation sur l'expérience du témoignage au sein d'une TRC. La question qui guide cette section est : comment éviter une objectivation des récits des survivants ? – Puisque la commission pancanadienne n'en est qu'à ses débuts, j'ai choisi de baser ma réflexion sur des écrits post-TRC en Afrique du Sud.

Plusieurs auteurs sont d'avis que l'un des enjeux majeurs se situe au niveau de la construction, de la réception et de la circulation des récits de violence politique (Henderson et Wakeham, 2009 ; Ross, 2003). Partant de cette idée forte, je souhaite inscrire la démarche de réconciliation comme un phénomène sociopolitique qui « produit du pouvoir à travers le discours » (Verdoolaege, 2009, p. 299). Ce dernier comprend une chaîne linéaire de pratiques discursives incluant souvent l'expression de la plainte de la victime (trauma) dans l'espace public, l'expression de la responsabilité de l'État ou des groupes ayant participé à la production ou reproduction des injustices, ainsi que l'établissement de nouvelles vérités qui

permettront la libération du passé à travers le pardon et la réconciliation. Nous le verrons, ces pratiques de pacification des mémoires du conflit et de renforcement de l'unité nationale, à force de répétition, deviennent des points centraux de la matrice métanarrative entourant les modèles des TRC.

Rétrospectivement, les analyses de la TRC sud-africaine font mention de la pression exercée sur les témoins par les commissaires, notamment pour que les survivants utilisent sur une base personnelle les mots « pardon » ou « réconciliation ». À certains moments, « les commissaires demandaient explicitement aux témoins de se réconcilier » (Verdoolaege, 2009, p. 299). Cette orientation créait alors une atmosphère où il devenait difficile pour le témoin de parler en termes de restitution ou même d'exprimer des sentiments de vengeance (Verdoolaege, 2009, p. 300). Ces règles (implicites) d'énonciations s'expliquent entre autres par l'horizon de la réconciliation (mandat). Celui-ci met d'abord l'accent sur le rétablissement de liens entre les individus et les groupes nationaux, « faire la promotion de l'unité nationale dans un esprit de respect mutuel qui transcende les conflits du passé » (Verdoolaege, 2009, p. 301), quitte à ce que cette construction de la « vérité sociale » unifiée et consensuelle passe par une certaine homogénéisation des récits de violence afin qu'émerge une image claire du « nous » qui demande réparation – tel que cela a été discuté préalablement avec Schaap (2005).

D'ailleurs, l'un des éléments qui permettent cette unification des expériences des victimes est celui des discours faisant appel aux émotions. Dans le cas de la TRC en Afrique du Sud, ce « discours émotionnel » avait tendance à valoriser les récits victimaires décrivant la torture, les enlèvements, les viols (Verdoolaege, 2009, p. 302). Or, au sein des audiences publiques, au fur et à mesure que se formait un registre de « vérités personnelles » – la représentation du « bon témoin » –, un processus de formatage des témoignages se mettait en branle. Celui-ci amenait les victimes à se conformer à un registre prédéfini et parallèlement, plus les victimes adhéraient à ce modèle de témoignage, plus il s'imposait. Ces mécanismes discursifs et leurs effets sur les témoignages produits au sein des travaux de la TRC, m'encouragent à approfondir la mise en place de gabarits guidant l'expression publique des survivants.

Puisque la TRC sud-africaine visait à restituer les bases de l'unification nationale, le discours officiel de la réconciliation devait être publiquement transmissible. Pour ce faire, la complexité des témoignages des survivants devait subir une certaine « standardisation » (Ross, 2003, p. 329) ou une « uniformisation » (Rymhs, 2006, p. 117). Tout en reconnaissant le pouvoir d'agir des sujets, les contraintes du discours officiel sur la réconciliation rendent difficile pour les survivants la contestation des éléments du scénario victimaire. Suite aux expériences de témoignage au sein de la TRC sud-africaine, plusieurs auteurs ont souligné que le *storytelling*, au lieu de libérer, pouvait avoir des effets négatifs au plan personnel et des conséquences politiques pour ceux qui mènent le travail de mémoires au sein de pareilles commissions de vérité (Colvin, 2002, p. 2, cité dans Ross, 2003, p. 330). Or, si le récit est une façon personnelle de se situer par rapport à des événements violents ou souffrants, qu'en est-il de son usage public ? À qui appartiennent ces histoires suite à la révélation publique ? Cette dimension ouvre la question des luttes visant à rétablir « le droit du témoin sur son récit » (*"authorship" over "stories"*, Das *et al.* 2000, p. 12) en lien avec les usages pendant, mais surtout après les audiences publiques et les travaux de la TRC. Sans la capacité d'exercer leur plein pouvoir sur leurs représentations, les survivants qui témoignent risquent d'être dépossédés de leur voix, voire de leur dignité (Ross, 2003, p. 335). Cette expérience peut avoir des impacts sur le sentiment d'injustice ou d'humiliation et exacerber la blessure – par exemple avoir cru que pour une fois l'histoire personnelle serait entendue et ensuite la voir détournée en fonction d'intérêts politiques ou encore instrumentalisée dans les médias ou les recherches universitaires. Ces exemples tirés de témoignages post-TRC en Afrique du Sud illustrent le phénomène d'objectivation du témoignage victimaire. En définitive, même si l'on considère que le *storytelling* offre un ancrage social à la subjectivité (Ross, 2003, p. 332), il n'est pas exempt d'une possible aliénation à travers le témoignage.

Au-delà du travail explicite de représentation, d'interprétation et de diffusion des récits produits au sein de la TRC du Canada, réside la menace de confiner les témoignages des survivants au rôle prescrit par la mise en scène de la réconciliation nationale. L'espace discursif ouvert, prônant un futur harmonieux et réconcilié, ne serait alors qu'un lieu restreint par le pouvoir de l'État, et les autres structures institutionnelles de domination, qui

détermineraient alors ce qui peut, et ne peut pas, être dit publiquement (Hackett et Rolston, 2009, p. 357). Dans cette perspective, la poursuite d'une « historiographie thérapeutique » (Pickering et Keightley, 2009, p. 239), c'est-à-dire basée sur la prémisse que tous les récits de victimes ont pour grille de lecture le trauma, mène à deux résultats forts discutables. Le premier est que le trauma devient alors un élément constitutif de soi (indistinctement de l'expérience individuelle) ; le symbole fort associé à la victime qu'on doit « aider ». Cela a pour effet d'exclure certains récits qui ne traduiront pas les traces distinctives du trauma, par exemple les survivants se représentant en « guerriers » (*warriors*), ce qui les élimine *de facto* de la grille de réconciliation des commissaires. Le deuxième est la transformation des récits en capital symbolique pouvant être dissocié de leur émetteur, et donc approprié par ceux qui ne témoignent pas eux-mêmes. Le récit devient alors une ressource au service des intérêts de la réconciliation nationale.

Pour le moment, il serait risqué de faire des parallèles entre la littérature post-TRC en Afrique du Sud et le discours officiel canadien sur la réconciliation. Par contre, après 2012, il sera pertinent d'examiner comment se sont négociés les récits des survivants relativement aux objectifs de la TRC du Canada. Les survivants seront-ils satisfaits de l'exercice de prise de parole permis par cet instrument étatique ? Bien entendu, les recommandations du rapport final serviront à analyser quel type de « régime de vérité » aura été construit quant aux voies de la réconciliation en contexte canadien.

Conclusion

Comme nous l'avons vu au cours de ce chapitre, la révélation publique des vérités des survivants au sein des travaux de la TRC du Canada présente des enjeux discursifs majeurs. À cet égard, l'approche thérapeutique mise de l'avant dans le mandat risque entre autres d'homogénéiser l'expression mémorielle selon le script officiel de la réconciliation et réduire ainsi les possibilités d'identification des sujets de justice. Sur la scène fédérale, les « régimes d'historicité » dominants, visant la consolidation de l'unité nationale, risquent aussi d'isoler, d'instrumentaliser ou de déqualifier les récits des survivants. Plus globalement, le *telos* de la réconciliation menace d'interférer dans la construction et la transmission des

mémoires collectives en favorisant la production d'un « régime de vérité », comme cela a été le cas lors de la TRC en Afrique du Sud, qui ne protège pas des affres d'une réinscription de la violence à l'égard des survivants qui demandent réparation. C'est afin d'éviter de compromettre la démarche de réconciliation et de sauvegarder la puissance d'agir des sujets que je me suis intéressée aux paramètres épistémologiques et historiques du récit. Dans la première partie, il était entre autres question de l'ancrage théorique de l'acte de rappel au sein de l'historiographie et de la place du témoin (en particulier des récits autochtones – *storytelling*) dans l'écriture, voire la réécriture de l'histoire. Dans la deuxième partie, j'ai abordé le rapport problématique à la définition de la « vérité » au sein des commissions de vérité et la puissance du témoignage comme construction identitaire et outil de contestation de la violence politique. De plus, en explorant les principaux enjeux discursifs entourant l'expression publique du trauma et les limites de la mise en forme des récits dans l'acte de témoignage au sein de l'« appareil de vérité », j'ai été à même d'argumenter que le *telos* de la réconciliation vise entre autres à « discipliner » les revendications mémorielles en rapport à l'histoire nationale officielle¹². Face à ces obstacles remettant en question la « promesse d'action » de la réconciliation (Schaap), je crois qu'il est essentiel de pluraliser les avenues de réconciliation afin de subvertir la puissance métanarrative de la TRC du Canada. Dans cette perspective, le prochain chapitre sera consacré à la prise en compte d'autres types de discours de justice face au passé colonial canadien. L'objectif est de transformer radicalement les systèmes de représentations sociales entre les Peuples autochtones et les autres groupes nationaux en politisant les jeux d'historicités croisées et en favorisant la circulation de récits « subalternes » dans l'espace public.

¹² Tel qu'il l'a été dit, cette histoire nationale est sujette à la contestation au Canada. Toutefois plusieurs de ces versions officielles, par exemple dans les livres d'histoire, conservent des préjugés tenaces par rapport aux Peuples autochtones.

CHAPITRE III

RENOUVELLEMENT DES RÉCITS AUTOCHTONES DANS L'ESPACE PUBLIC

Settler violence against Indigenous peoples is woven into the fabric of Canadian history in an unbroken thread from past to present that we must now unravel, unsettling our comfortable assumptions about the past. At the same time, we must work as Indigenous allies to « restory » the dominant cultural version of history ; that is, we must make decolonizing space for Indigenous history – counter-narratives of diplomacy, law, and peacemaking practices – as told by Indigenous peoples themselves (Regan, 2010, cité dans Corn tassel *et al.*, 2009, p. 138).

Introduction

L'exploration de la puissance de transformation du témoignage public, relativement aux effets mémoriels du trauma, doit maintenant se poursuivre au niveau des espaces politiques de la réconciliation au Canada. Premièrement, parce que politiser les termes de la réconciliation est à mon avis le seul moyen de confronter les tensions discursives au sein de la démarche de réconciliation en évitant le formatage victimaire ou l'appropriation des récits des survivants par le métarécit national – qui menace la « promesse d'action » de la réconciliation (discutée au chapitre I). Deuxièmement, considérant le caractère unique des espaces discursifs offerts par la TRC canadienne, qui permet que se construise l'opinion publique au sujet de la « vérité » des pensionnats, il est essentiel d'identifier la rhétorique du *telos* de la réconciliation et ses effets prospectifs sur les avenues de réconciliation dans l'espace public. C'est dans cette perspective critique que j'entends démontrer qu'il existe une pluralité de récits autochtones en regard du traumatisme historique, proposant des voies d'action diverses. Les populations autochtones ne sont pas *que* des victimes, elles sont constituées de sujets créant des contre-récits permettant la ré-imagination de soi, la transmission croisée des histoires, bref des « entrepreneurs de mémoires » (Pollak, 1993). Leur puissance d'agir n'attend pas la réconciliation, elle crée sans cesse des nouvelles significations qui appellent à être reconnues à l'extérieur du rôle de témoin esseulé.

Dans un premier temps, je reviendrai sur les luttes pour la reconnaissance en présentant les grandes lignes de la théorie de la justice sociale de Nancy Fraser (2005) – que j’ancrerai dans différentes formes de discours autochtones présents dans la littérature académique et politique. Dans un deuxième temps, j’aborderai plusieurs critiques adressées à la TRC du Canada. Ces dernières feront la preuve que l’objectif de décolonisation doit être engagé et poursuivi entre les Peuples autochtones et les autres groupes nationaux afin de mettre fin au secret colonial légitimant la réinscription des formes d’oppression. Dans un troisième temps, je présenterai mon point de vue concernant le discours officiel au sujet de la réconciliation. J’argumenterai qu’il existe une « aporie de la réconciliation » qui exige d’être nommée et analysée afin de sauvegarder la « promesse d’action » politique de la démarche de reconnaissance et de redistribution dans laquelle s’est engagé le Gouvernement du Canada. L’un des objectifs qui guident la rédaction de ce chapitre est l’idée de pluraliser la compréhension de la réconciliation, par exemple en considérant la multiplicité des régimes d’historicité, tel que discuté au chapitre 2, afin d’éviter d’associer la réconciliation politique à un seul discours : celui omniscient de la TRC du Canada.

3.1 Penser la justice sociale au regard des luttes pour la reconnaissance

En choisissant un angle plus politique, je souhaite maintenant explorer la démarche de réconciliation en contexte canadien en abordant les jeux d’influence entre les différents publics qui y participeront. C’est pourquoi je ferai d’abord appel à l’approche de la justice sociale développée par la philosophe Nancy Fraser (2005). Plus spécifiquement, je m’intéresserai à ce qu’elle nomme les « contre-publics subalternes » dans les luttes pour la reconnaissance au sein des sociétés libérales. Ensuite, j’introduirai quelques perspectives autochtones sur le récit et la justice sociale dans l’espace public, entre autres par le biais de ce que la politologue Dalie Giroux (2008) appelle la « pensée politique autochtone contemporaine » – j’utiliserai l’expression mais sous sa forme plurielle. L’objectif de cette section est de démontrer qu’il existe plusieurs récits autochtones en concurrence dans l’espace public, et non pas seulement ceux des victimes et des survivants.

3.1.1 Fraser et le « dilemme redistribution-reconnaissance »

La théorie de la justice sociale présentée par Nancy Fraser (2005) s'articule autour de deux pôles : celui de la redistribution et celui de la reconnaissance. La défense de sa thèse est née d'un changement paradigmatique dans le domaine de la justice. Elle soutient qu'à la fin du 20^e siècle, les mobilisations politiques de « l'ère postsocialiste » s'organisent, non plus en fonction de « l'injustice fondamentale » qui était l'exploitation, mais bien davantage en fonction de « la domination culturelle » (Fraser, 2005, p. 13). Ainsi, les revendications fondées sur l'identité prendraient une place croissante dans l'espace public, en tant que « politiques identitaires » et, de ce fait, marginaliseraient ou estomperaient les perspectives de redistribution (Fraser, 2005, p. 16). Face à cette tendance, certains penseurs des théories de la justice désirent souligner la relation dialectique entre ces éléments (Tully, 2000, p. 470). Inscrite dans ce courant, Fraser offre une théorie critique de la reconnaissance comme alternative au « dilemme redistribution-reconnaissance » (Fraser, 2005, p. 15) qui fait naître une fausse opposition entre les défenseurs de la redistribution et ceux de la reconnaissance (Fraser, 2004). Pour elle,

[...] tous les axes d'oppression dans la vie réelle sont mixtes. Ils impliquent tous de fait une distribution inique et un déni de reconnaissance, sous des formes telles que chacune de ces injustices est une réalité indépendante, quelles que soient ses origines profondes (Fraser, 2005, 47).

Ainsi, l'auteure soutient que prises séparément, ces deux visions sont réductrices, voire caricaturales (Fraser, 2005, p. 14) : pour les uns la cause de l'injustice est socioéconomique (p. ex. exploitation, marginalisation économique, dépossession territoriale, etc.), pour les autres, elle est de type culturel ou symbolique (p. ex. représentations, formes de domination culturelle, non-reconnaissance ou mépris, etc.) (Fraser, 2005, p. 16-17). Toutefois, pour Fraser, la situation d'injustice est la résultante de l'enchevêtrement de ces deux conceptions, tant dans les pratiques des institutions économiques que dans des pratiques culturelles qui s'appuient sur des supports matériels (Fraser, 2005, p. 18). C'est pourquoi « les personnes qui sont objets simultanément d'injustice culturelle et d'injustice économique ont besoin à la fois de reconnaissance et de redistribution » (Fraser, 2005, p. 21). Son analyse dialectique de ces deux éléments s'oppose à la conception honnethienne de la reconnaissance morale (telle que présentée dans le chapitre 1) qui met de l'avant l'expérience du mépris et de la souffrance

comme moteur de luttes collectives. Fraser soutient que cette orientation culturaliste des luttes sociales risque de mettre en danger les revendications politiques et économiques. « En hypostasiant la culture, il [le courant posant le problème de dépréciation culturelle] abstrait le déni de reconnaissance de sa matrice institutionnelle et dissimule son intrication avec l'injustice distributive » (Fraser, 2005, p. 76). Le tort culturel est alors perçu comme affranchi de la dimension de l'égalité économique, ce qui évince la question de la redistribution (Fraser, 2005, p. 75). C'est pourquoi l'auteure met l'accent sur la problématique de la « justice » et non pas « l'estime de soi » ou la « réalisation de soi » comme le font Axel Honneth (conception d'une vie éthique) ou Charles Taylor (poursuite du bien) (Fraser, 2005, p. 49).

En posant la question en termes de justice, on évite de tomber dans le piège de la psychologisation. Quand on identifie déni de reconnaissance et déformation de la structure de la conscience de soi de l'opprimé, il ne manque qu'un pas pour en arriver à blâmer la victime, et ajouter l'insulte à l'injure. [...] Dans ma conception en revanche, le déni de reconnaissance est affaire de manifestations publiques et vérifiables d'obstacles au statut de membres à part entière de la société imposés à certaines personnes, et ces obstacles sont moralement indéfendables, qu'ils distordent ou non la subjectivité (Fraser, 2005, p. 50-51).

Dans le cas de la TRC canadienne, je suis d'avis que le discours officiel au sujet de la réconciliation est principalement basé sur le schéma de la reconnaissance culturelle. En effet, la chaîne logique de la « promesse de guérison », comprise dans le mandat de la TRC, pourrait se résumer ainsi : le déni de reconnaissance (l'expérience du mépris, disait Honneth) a créé des représentations négatives des Autochtones (dislocation du soi), c'est une injustice qu'il faut réparer pour que se constitue un levier de renouvellement et d'affirmation positive de soi par la parole. Ainsi, l'estime et le respect social seront regagnés par le biais de la réception des récits culturellement sensibles dans l'espace public canadien. Or, les objectifs de sensibilisation, d'expression de vérité personnelle, de cérémonial de purification et d'expressions artistiques compris dans le processus de la TRC du Canada, seront-ils suffisants pour panser les blessures de l'injustice ? Mais encore, au-delà des souffrances morales : de quelle manière pourront émerger des sujets politiques proposant des interprétations conflictuelles de la réconciliation ?

3.1.1.1 L'émergence de « contre-publics subalternes » : une question de relations sociales

L'approche holistique de la théorie sociale défendue par Fraser permet d'éviter la séparation entre aspects symboliques et politico-économiques des injustices commises à l'endroit des Peuples autochtones en contexte canadien. Toutefois, comme il en a été fait mention à plusieurs reprises au cours de ce mémoire, la fragmentation des lieux d'énonciation des récits de lutte pour la justice sociale pose un défi conceptuel auquel tente de répondre l'interprétation fraserienne¹³ de l'espace public. Inspirée de la définition habermassienne, celle de Fraser s'en éloigne cependant en élargissant ses fondements historiques et sociaux, en une pluralité de lieux de « lutte pour satisfaire les besoins » (*struggle over needs*, Fraser, 2005, p. 9).

[...] l'espace public est conçu comme un espace de production communicationnelle de l'opinion publique, selon des modalités qui sont censées en assurer la validité politique et morale (au moins partielle). La question de savoir qui participe et dans quelles conditions est donc capitale. Un espace public est en outre censé être un instrument de mobilisation de l'opinion publique en tant que force politique [qui pourrait se résumer comme l'influence du citoyen sur l'État] (Fraser, 2005, p. 145).

L'espace public auquel se réfère Fraser implique des « publics concurrents » (Fraser, 2005, p. 117) qui existaient bien avant le 19^e siècle. En outre, l'auteure soutient que l'espace public est toujours né de conflits. Selon la perspective gramscienne, il est le lieu de construction et de l'institution du consentement comme mode de domination, par ce qui est souvent appelé le « sens commun ». Or, ce raisonnement cache un mode de domination discursif ayant cours dans l'espace public qui est de nature hégémonique (Fraser, 2005, p. 118). Entendu comme « naturel » ou « juste », il concourt à maintenir la légitimité des intérêts de la majorité souvent sous le couvert de l'intérêt général ou du groupe (p. ex. national). Est-ce que le discours officiel au sujet de la réconciliation échappe à ces relations de pouvoir ? En est-il dépositaire ?

Bien que plusieurs auteurs aient interprété le concept d'espace public, l'originalité de Fraser réside dans l'introduction d'un décentrement illustré par la reconnaissance d'une

¹³ Pour la critique fraserienne de l'idéalisation de l'espace public bourgeois habermassien (Fraser, 2005, p. 112 et 143).

multitude de « publics subalternes ». Ce décentrement laisse libre cours à la concurrence des discours « des groupes en position de subordination » dans l'espace public (Fraser, 2005, p. 8). Afin d'illustrer l'organisation inégale de ces discours identitaires et politiques, elle articule ce qu'elle nomme les « publics forts et faibles » qui modèlent l'opinion publique (Fraser, 2005, p. 140) au sein d'« arènes publiques discursives [...] dans lesquelles les identités sociales se construisent, se déconstruisent et se reconstruisent » (Fraser, 2005, p. 129). Ces actions se manifestent dans une pluralité de lieux discursifs, afin de fournir aux membres du-des groupe(s) dominé(s) un espace de délibération permettant la formulation de leurs revendications. – Dans le cas canadien, les récits produits par les membres des Peuples autochtones pourraient-ils être associés aux « publics faibles » face à la matrice discursive nationale ? Si oui, qu'est-ce qui les différencieraient des autres contre-publics, par exemple, ceux liés aux vagues d'immigrations ou encore aux nouveaux mouvements sociaux, dans l'espace national ? Répondre à ces questions nécessiterait un mémoire en soi. Je tenais néanmoins à les poser, car elles désignent des transformations fondamentales du modèle fédéral canadien qui a adopté l'approche du multiculturalisme (Kymlicka, 1995, 2007 ; Tully, 2000 ; Taylor, 2005).

Ajoutons que la vision fraserienne de l'espace public accorde une place prédominante aux groupes sociaux subordonnés, elle les situe dans les arènes parallèles du discours public en tant que « contre-publics subalternes » (Fraser, 2005, p. 126). Elle ne croit pas les publics subalternes plus vertueux que les autres, elle admet qu'ils sont parfois inégalitaires et antidémocratiques et qu'ils ont eux aussi des modes d'exclusion et de marginalisation (Fraser, 2005, p. 127). Cependant, elle soutient que « la prolifération de *contre-publics subalternes* est en général synonyme d'un élargissement du discours contestataire, ce qui est positif dans les sociétés stratifiées » (Fraser, 2005, p. 128). Elle affirme que dans ces sociétés, dont le Canada fait partie, ces « *contre-publics subalternes* se situent dans une relation de contestation par rapport aux publics dominants » (Fraser, 2005, p. 133). Cette voie d'émancipation par la reconnaissance de la différence dans le conflit peut être comprise comme la capacité à faire apparaître les inégalités sociales dans les relations entre les publics. En effet, puisque des jeux de pouvoir sont à l'œuvre dans l'espace public et risquent de corrompre la délibération politique, il faut :

[...] déclarer injuste le fait que des individus et des groupes se voient dénier le statut de partenaire à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles dont ils n'ont pas participé à la construction sur un pied d'égalité, et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées (Fraser, 2005, p. 49).

L'objectif est de penser des « remèdes à l'injustice » d'une manière dialectique : du côté de la redistribution, les différenciations injustes doivent être abolies, et du côté de la reconnaissance, le socle des « variations culturelles » (p. ex. l'idéologie raciste) doit être déconstruit en transformant radicalement les « modèles sociaux de représentation, d'interprétation et de communication de telle manière que l'identité de *tous* s'en trouve affectée » (Fraser, 2005, p. 45). C'est aussi vers cette compréhension de la justice sociale, impliquant une relation réciproque entre la redistribution et la reconnaissance des injustices du passé, que plusieurs auteurs autochtones et allochtones tentent encore de trouver des modèles alternatifs de conciliation et de réparation qui permettent le libre cours à d'autres discours que ceux des victimes et des survivants.

3.1.2 Perspectives autochtones sur les récits de justice sociale

Unfortunately, there are intellectual landscapes that have been forced on Aboriginal peoples – for example, the languages of rights, sovereignty, and nationalism. These intellectual traditions, stained by colonialism, have created discourses on property, ethics, political sovereignty, and justice that have subjugated, distorted, and marginalized Aboriginal ways of thinking (Turner, 2006, p. 88).

Tel que je l'ai déjà introduit dans le chapitre deux, il existe des obstacles épistémologiques et historiques permettant de penser la pluralité des perspectives autochtones sur la scène politique canadienne en regard aux relations entre les groupes nationaux d'hier et d'aujourd'hui. À mon avis, l'un des principaux nœuds conceptuels réside dans l'occultation de différentes historicités au profit de la construction et du maintien d'un métarécit national. Le postulat d'une société canadienne unifiée a pour effet de déqualifier les « contre-publics subalternes » en les reléguant aux marges de l'imaginaire national (pour reprendre l'expression d'Anderson, 2002), ainsi ces discours et représentations n'ont pas le même poids dans l'opinion publique. Suivant le fil de ces réflexions, j'aimerais approfondir la notion de

fragmentation discursive en reconnaissant les récits autochtones comme des « contre-publics subalternes » nourrissant la possibilité de répondre à la centralisation de l'histoire canadienne. Ainsi, dans la poursuite de ma réflexion sur la pluralité des postures énonciatives des sujets autochtones dans l'espace public canadien, je souhaite maintenant introduire un bref tour d'horizon des pensées politiques autochtones contemporaines, ainsi qu'un corpus d'auteurs autochtones s'y inscrivant, principalement Sioui, Vizenor et Alfred. Ces derniers sont des exemples du renouvellement des récits autochtones face aux luttes et revendications d'autonomie politique, de réparation judiciaire et de restitution territoriale.

3.1.2.1 Le mouvement des pensées politiques autochtones contemporaines

Au pays, la littérature académique des trente dernières années a été marquée par l'émergence de figures intellectuelles autochtones fortes. Ce mouvement d'appropriation culturelle et politique prend naissance dans la volonté des intellectuels autochtones de « réclamer leur histoire et leur culture [...] et écrire l'histoire d'après une perspective autochtone authentique » (Adams, 1995, p. 3). – Je tiens à mentionner ma méfiance face à cette recherche d'authenticité, entre autres à cause du pouvoir réifiant de l'identité groupale qui dissimule les rapports de force à l'intérieur du groupe. Cela risque d'avoir un effet conformiste (et trop souvent réducteur) « qui nie la complexité des existences des individus, la multiplicité de leurs identifications, et la dynamique croisée de leurs différentes filiations » (Fraser, 2005, p. 78). Néanmoins, cette volonté de se rassembler autour d'un mouvement d'affirmation politique reflète le besoin de créer une « épistémè autosuffisante, à la fois comme nécessité cognitive (le côté autochtone de l'histoire) et comme nécessité politique (“re-formulation” de la société et de la vie politique) » (Giroux, 2008, p. 34). Cette description est le reflet des actions menées par les sujets postcoloniaux dans le travail politique de la parole. Ainsi, les écrits autochtones ont le potentiel de créer un mouvement à la fois de « subversion » et de « reconstruction », entre autres par le biais d'appropriation du langage scientifique et l'invention de nouvelle forme d'écriture politique (Giroux, 2008, p. 36). Je propose ici de développer cette « réflexion du vécu » ou cette « parole nouvelle », comme l'avance Giroux (2008, p. 37 et 39), en fonction de l'analyse de trois formes de discours rencontrés dans l'espace public (autres que celle de victimisation) : la première

comme une méthode, la deuxième que je qualifie de trope discursif subversif du rapport au monde et le troisième comme projet politique de restitution matérielle.

3.1.2.2 Trois formes de discours : autobiographique, philosophique et nationaliste

La première forme dont j'aimerais discuter est l'approche proposée par l'historien Huron-Wendat Georges E. Sioui dans l'ouvrage *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique* (1999); il s'agit de l'« autohistoire amérindienne ». Cette dernière est une méthode permettant l'appréhension et l'écriture de l'histoire à travers les traditions autochtones. Elle met de l'avant l'étude de « l'originalité de la pensée américaine autochtone » (Sioui, 1999, p. 5) afin de démystifier les discours sociopolitiques dominants dans le champ historiographique. Plus spécifiquement, l'auteur dénonce deux types de mythes : le « mythe de l'évolution » (Sioui, 1999, p. 2), c'est-à-dire la croyance en la supériorité culturelle et morale européenne – l'idéologie raciste ou ce qui est parfois qualifié de « suprémacisme blanc » (*supremacist ideology*, Adams, 1995, p. 43) – et le « mythe de la disparition de l'autochtone » (Sioui, 1999, p. 2) – discuté par d'autres auteurs (Francis, 2000 ; Dickason, 1993). Ce sont deux figures mythiques prenant naissance dans l'analyse des modes de vie autochtones d'après la grille impérialiste propre à la modernité occidentale, soutient Sioui. Ainsi, la relecture historique qu'il propose vise à « rétablir » le contact avec la Nature, entre autres à travers la vision autochtone du « Cercle sacré de la vie » comme philosophie expliquant l'« interdépendance universelle de tous les êtres (physiques et spirituels) » (Sioui, 2005, p. 3) – une philosophie fortement mobilisée en ce qui a trait à la conception de la justice en milieu autochtone (Dickason, 2005, p. 131; Jaccoud, 2003). – À mon avis, cette approche historique s'inspire du rapport foucaldien du savoir-pouvoir, qui en visibilisant d'autres points d'énonciation de la connaissance, d'autres épistémologies restitutives, permet de contrer la marginalisation des savoirs ancestraux. Ainsi, la reconnaissance de la validité des histoires orales, le *storytelling* par exemple, permet la déconstruction de ce que Dickason nomme des « vérités historiques » de la « société occidentale » (Dickason, 2005, p. 129) en identifiant certaines correspondances entre les savoirs (sources) allochtones et autochtones. En définitive, l'entreprise de Sioui vise à confronter les « régimes d'historicité » dominants au sein de la société canadienne (voir « euro-américaine » comme il le dit) en encourageant le

partage des perceptions autochtones longtemps invisibilisées ou marginalisées et en proposant d'autres règles de production, d'interprétation et de circulation des discours dans l'espace public.

La deuxième forme de discours, associée aux courants des pensées politiques autochtones contemporaines, est celle de la « survivance » interprétée par l'écrivain anishinaabe Gerald Vizenor (1999, 2008). À mon avis, ce trope subversif permet à la fois de conceptualiser le refus catégorique de la domination, tout en condamnant le statut de victime souvent accolé aux membres des Peuples autochtones. Pour Vizenor, « la survie est une réponse ; la survivance est un point de vue, une vision du monde, une présence » (Vizenor et Lee, 1999, p. 93). Ainsi, la survivance se distingue de la survie par un au-delà interstitiel, un espace qui permet le développement d'une pensée autochtone plurielle à travers des « contre-récits » comme le disait Bhabha (2007). Ces contre-récits rejettent les représentations de soi imposées et proposent une transformation radicale, une réorientation des formes de vie autochtone qui n'abandonnent pas les valeurs traditionnelles ancestrales, mais supposent des formes imprévisibles de représentations de soi dans le présent (Kroeber, 2008, p. 25). Ainsi, tel qu'il le soutient dans l'ouvrage *Survivance : Narratives of Native Presence* (2008), Vizenor s'intéresse aux récits de survivance comme « présence productive », via des histoires orales, encourageant la circulation des récits autochtones qui ont été souvent mis à distance. Pour lui, « Native survivance stories are renunciations of dominance, tragedy, and victimry. Survivance means the right of succession or reversion of an estate, and in that sense, the estate of native survivancy » (Vizenor, 1999, p. vii). À mon avis, cette vision subversive, empruntant des horizons divers, est très présente dans les processus de créations artistiques autochtones (le théâtre, les écrits littéraires, les arts visuels, la musique, le cinéma, la danse, etc.) afin de traduire ces espaces de libération par le langage. Ma compréhension de cette démarche de restitution et d'appropriation va plus loin que l'action de résistance, elle propose des représentations nouvelles, elle co-construit une vision fragile et improbable de soi dans un univers sociopolitique et historique toujours traversé par une répartition inégale du pouvoir entre les groupes et les individus. C'est une perspective riche qui permet de conceptualiser les discours mettant de l'avant le « besoin de guérison » face au déni de reconnaissance vécu par les Peuples autochtones en contexte canadien comme un discours de

survie et non de survivance ; la distance entre la dénonciation d'un régime discriminatoire et la proposition d'un monde différent encourageant la participation des populations autochtones.

Enfin, la troisième forme de discours que je souhaitais aborder est celle que je décris comme projet politique de restitution matérielle ou encore le projet d'un nationalisme autochtone. Cette voie a été empruntée par l'intellectuel mowhak Taiaiake Gerald Alfred, entre autres dans ses ouvrages *Heeding the Voices of Our Ancestors* (1995), *Peace, Power, Righteousness* (1999) et *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom* (2005). Sa philosophie s'enracine dans un constat, celui des représentations négatives de l'« identité autochtone » en contexte canadien – je crois d'ailleurs que l'usage du singulier à « identité » révèle l'unidimensionnalité des figures de l'autochtonie. Face aux préjugés négatifs, Alfred soutient la nécessité de se forger une voie vers l'autodétermination en développant des stratégies ancrées dans les cultures politiques « traditionnelles » des communautés autochtones dans le but d'affirmer une forme radicale de souveraineté (Alfred, 1995, p. 3). Ce projet politique vise la libération collective des institutions coloniales en construisant sur l'héritage positif des traditions ancestrales et les forces des Peuples autochtones. Il dit qu'au-delà de la survie repose un futur qui dépend de la capacité des Peuples autochtones à faire valoir, avec fierté et confiance, leur droit à l'autodétermination (Alfred, 1999, p. 33).

Puisque cet auteur a écrit spécifiquement sur le processus de réconciliation et la TRC pancanadienne (2009a), je résumerai succinctement sa position restitutive concernant la voie de la justice pour les Autochtones. Il plaide pour une déconstruction de la réconciliation en tant que but directeur des luttes politiques et sociales autochtones, car pour lui ce discours ne permet pas aux « Autochtones de retrouver leur dignité et leur force » (Alfred, 2009a, p. 203). Selon son analyse, c'est à partir d'actions redistributives que les autres luttes découlent, ainsi,

[...] without massive restitution, including land, financial transfers and other forms of assistance to compensate for past harms and continuing injustices committed against our peoples, reconciliation would permanently enshrine colonial injustices and is itself a further injustice (Alfred, 2005, p. 152).

Cette vision va à l'encontre de celle de Fraser, car elle hiérarchise les étapes de la reconnaissance. En effet, l'auteur pense la justice d'abord en terme de réparation des « crimes » commis impliquant la restitution du « pays » et de ses ressources aux Peuples autochtones qui en ont été dépossédés (Alfred, 2009a, p. 204). Réparer la situation, c'est nommer l'héritage colonial culturel et politique, mais cela entraîne d'abord une restitution matérielle; « redonner assez de pouvoir et de terres pour assurer notre autosuffisance » (Alfred, 2009a, p. 204). Je n'ai malheureusement pas d'espace pour élaborer davantage sur sa position concernant la TRC, mais cette dernière est tranchée et claire relativement aux actions politiques qui doivent être mises de l'avant afin de ne pas perpétuer l'injustice économique, politique et culturelle.

Quoique riche en réflexions, les écrits associés au mouvement des pensées politiques autochtones contemporaines subissent encore un phénomène de marginalisation au sein de la production universitaire canadienne (Giroux, 2008, p. 30). Ce constat permet de mettre en lumière la pluralité des discours et revendications autochtones, ainsi que la difficulté à représenter et à reconnaître la légitimité de ces « contre-publics subalternes » au sein de l'arène discursive (académique dans ce cas-ci). Un exemple de cette tendance est celui de la déqualification, voire du mépris, des positions des intellectuels autochtones (souvent perçus comme des militants ou des idéologues). Face à ces critiques dans le champ académique, plusieurs auteurs soutiennent que c'est le rôle de l'intellectuel autochtone de faire la promotion de la justice (Alfred, 1999, p. 143). Incorporant ce motif de justice sociale à sa théorie autochtone de l'action politique, l'auteur anishinaabé Dale Turner (2006) soutient l'idée que l'intellectuel autochtone est formé de deux figures dialectiques dans la lutte discursive. La première est celle du « philosophe autochtone » et la seconde celle du « guerrier des mots » (*word warrior*). L'une est dépositaire de formes de savoirs et de connaissances privilégiées, l'autre s'engage dans des luttes légales et politiques envers l'État (Turner, 2006, p. 72).

Ainsi, « l'intérêt de la pensée politique autochtone se trouve donc dans sa capacité de développer une éthique nouvelle de la parole politique » (Giroux, 2008, p. 52). J'ajouterais que plusieurs de ces « contre-publics subalternes » ont la potentialité d'incarner la conception

de la justice sociale proposée par Fraser, en appelant à la poursuite de luttes redistributives et culturelles au sein des récits. Ces apports discursifs aident à penser une pluralité des sources de récits autochtones (p. ex. des récits de contestation, d'affirmation, de combat, etc.) libérant les sujets du spectre victimaire invitant à la prise en charge. Les prochains mois et années permettront d'évaluer si cette diversité des perspectives et revendications au sein des luttes autochtones aura été entendue par les commissaires lors des travaux de la TRC du Canada. Pour le moment, je suggère d'analyser les principales critiques adressées à ce processus au pays afin de situer l'« appareil de vérité » censé faire la lumière sur les injustices et rétablir l'harmonie au sein de la nation à travers la parole des survivants.

3.2 Points de vue autochtones et allochtones sur la TRC du Canada

La Commission constitue une occasion unique de sensibiliser tous les Canadiens et Canadiennes à la question des pensionnats indiens. Il s'agira d'une étape positive dans l'établissement d'une nouvelle relation entre les peuples autochtones et les autres Canadiens et Canadiennes, une relation basée sur la connaissance de notre histoire commune, sur un respect mutuel et sur le désir de progresser ensemble, avec la conviction renouvelée que des familles fortes, des communautés solides et des cultures et traditions bien vivantes contribueront à bâtir un Canada fort pour chacun et chacune d'entre nous (MAINC, excuses publiques prononcées par Stephen Harper, 11 juin, 2008).

Tout au long de ce mémoire, j'ai abordé plusieurs dimensions théoriques relatives à la réparation des injustices au sein des États démocratiques libéraux. La dimension épistémologique a permis d'explorer le pouvoir de la mise en récit comme constitutive de l'identité personnelle et de l'identité collective. Tandis que la dimension historique a mené à l'approfondissement de certains aspects reliés aux sources dans la réécriture du métarécit national. Vient maintenant le moment de discuter, non pas des potentialités de ce processus de « vérité », mais bien des limites politiques de celui-ci en explorant les principales critiques qui lui ont été et lui sont adressées en contexte canadien. – Je tenais à mentionner dans le titre, les « points de vue autochtones et allochtones », car d'après moi, c'est dans cette perspective d'engagement mutuel envers le processus de réconciliation que la « promesse d'action » (Schaap, 2005) peut être pensée. Ceci dit, reste désormais à observer la réponse de la société civile face à cette démarche de réconciliation. Se sent-elle concernée par la

réconciliation ? Puisque je ne pourrai pas aborder tous les éléments de critique en profondeur, je souhaite offrir ici des pistes de réflexion face aux dimensions culturelles et redistributives des luttes pour la reconnaissance (qui comme nous l'avons vu sont intrinsèquement liées). Dans un premier temps, j'illustrerai certains défis que pourrait rencontrer le processus étatique au Canada, tant au niveau de ses orientations que des limites de son format. Dans un deuxième temps, je soulèverai des résistances énoncées par certains intellectuels quant à la capacité de ce processus étatique de rectifier les injustices et, comme le stipule le mandat, de renouveler les relations entre Autochtones et Allochtones au pays. Cette section sera guidée par la question suivante : existe-t-il un lien entre « dire la vérité » et « faire justice » dans une perspective historique de réparation intersubjective ?

3.2.1 Les principales critiques de la démarche de réparation

Thus far, non-Indigenous Canadians have refused to move from misrecognition into some heightened degree of awareness, perhaps because collective denial supports a neo-colonial system of white privilege and entitlement (McGonegal, 2009a, p. 70).

Cette première partie vise à exposer les principales critiques autochtones et allochtones au sujet des orientations et des limites du format privilégié (TRC) par le processus canadien à l'aube du 21^e siècle. Il sera d'abord question d'analyser brièvement les motifs et impacts des excuses publiques prononcées par le gouvernement fédéral en juin 2008 (au nom de tous les Canadiens). Ensuite, j'illustrerai divers exemples témoignant du scepticisme dont ont fait part plusieurs intellectuels face à la TRC pancanadienne.

3.2.1.1 Des politiques restitutives hors du temps

Tel qu'il l'a été mentionné au chapitre 1, les étapes ayant mené à la TRC actuelle sont le reflet de luttes pour la reconnaissance qu'ont portée collectivement plusieurs expensionnaires et leur famille par le biais de poursuites judiciaires, parfois soutenues par les représentants d'institutions politiques autochtones. Toutefois, il est possible de croire que plusieurs éléments ont été négociés entre les demandes et revendications initiales des survivants et les modalités politiques choisies afin de réparer ou compenser les injustices

(Henderson et Wakeham, 2009, p. 13). Mentionnons, entre autres, le Paiement d'expérience commune (PEC) négocié par plusieurs représentants autochtones, dont Phil Fontaine (APN), lui-même survivant, avec divers représentants fédéraux et provinciaux dans le cadre de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRPI, 2007). Cette modalité de réparation financière pour les crimes commis dans les pensionnats ne satisfait pas plusieurs survivants et leur famille (Corntassel *et al.*, 2009). Plus précisément, ce qui est objet de contentieux au sein de plusieurs communautés autochtones aujourd'hui, c'est la signification de la justice. Plusieurs témoignent de l'impossibilité de compenser les pertes culturelles et psychologiques encourues durant la période de fréquentation des pensionnats (surtout à l'égard de la dimension collective du trauma et de sa transmission transgénérationnelle puisque la réparation financière a été faite à l'échelle individuelle), d'autres considèrent les faibles montants alloués pour les années de fréquentation et les sévices subis comme une insulte à la valeur de leur vie. Dans cette perspective, une étude menée auprès de communautés autochtones en Colombie-Britannique par l'*Indian Residential Schools Survival Society* (IRSSS), intitulée « Residential School Cash » (2008), indique une augmentation de l'usage de l'alcool, de la dépression et des taux de suicide suite à l'encaissement des chèques du PEC (Corntassel *et al.*, 2009, p. 153). Bien que les études scientifiques sur le sujet débutent à l'échelle pancanadienne¹⁴, ces constats, émis par des membres des communautés autochtones par rapport aux PEC, forcent à examiner les liens de dépendances sociohistoriques qui se sont institués au pays entre Autochtones et Allochtones afin de ne pas les reproduire indûment dans des politiques restitutives.

Due to some deep misunderstandings regarding the extend of « historical unresolved trauma » within Indigenous communities as well as « ongoing multigenerational processes of dispossession and oppression », the CEP [PEC] process runs the risk of exacerbating these unresolved personal and community traumas given that it does not address the roots of Indigenous survivor suffering (Alfred, 2009b, cité dans Corntassel *et al.*, 2009, p. 152).

Dans ce contexte, est-ce que des actions liées à une conception libérale de la justice (comme le choix du PEC comme moyen redistributif) peuvent être adéquates afin de

¹⁴ Pour un récent survol pancanadien des incidences du PEC sur les « bénéficiaires », consulter cette étude qualitative exploratoire (FADG, 2010a).

répondre de manière holistique aux marques du traumatisme historique porté par plusieurs membres des Peuples autochtones au pays ? Bien que les opinions puissent diverger sur la question, une majorité des critiques autochtones et allochtones remettent en question le choix des excuses publiques et la TRC pancanadienne comme moyen de « faire justice » aux survivants et à leurs descendants. Je propose maintenant d'examiner certaines des limites des processus discursifs à l'œuvre dans la démarche de réconciliation au Canada.

Au premier chef, l'absence du mot « colonialisme » dans les excuses prononcées par Stephen Harper devant la Chambre des communes le 11 juin 2008 (et dans l'énoncé du mandat de la TRC du Canada) est problématique pour plusieurs auteurs (Henderson et Wakeham, 2009 ; Dorrell, 2009 ; Chrisjohn et Wasacase, 2009, etc.). Selon eux, l'occultation du terme a pour conséquence principale la réinscription de l'injustice coloniale, voire la création d'une nouvelle injustice comme l'avancait Alfred (2009a). L'une des stratégies discursives marquant l'absence du passé colonial au pays se retrouve dans l'association des pensionnats à un passé révolu, où encore reflétant un simple problème de mise en application. Cette conception minimise la responsabilité de l'État et des citoyens canadiens et ne questionne pas la légitimité de l'intervention étatique actuelle envers les Peuples autochtones en contexte canadien (Dorrell, 2009, p. 35). De plus, ne pas nommer l'idéologie raciste ayant mené à la mise sur pied du système des pensionnats (Chrisjohn et Wasacase, 2009) ne fait pas disparaître les systèmes de représentation dont les sujets nationaux contemporains ont hérité et qui a pour effet de renforcer « le fantasme de l'État canadien pacifiste » (Dorrell, 2009 p. 33). S'installe alors un dialogue entre les groupes nationaux qui renforce la division entre le « eux » et « nous » (Dorrell, 2009). Par exemple, le discours officiel des excuses et du mandat de la TRC du Canada contribue à représenter les Autochtones comme des victimes et conditionne des réponses d'« aide » afin qu'« ils » se réconcilient (Rymhs, 2006). Dans ce contexte relationnel, les Autochtones n'ont pas le statut de « sujets nationaux » (Dorrell, 2009, p. 31), ils demeurent ces étrangers de l'intérieur, qui ne peuvent s'exprimer que par les récits de victimisation qui rejouent le scénario colonial. – Bien évidemment, je crois qu'il faut contester ce type de représentation unidimensionnelle des survivants, et par extension des Peuples autochtones, mais aussi la prétendue homogénéité des citoyens canadiens qui occulte bien souvent les trajectoires migratoires qui ont lieu, plus extensivement, depuis

quelques siècles sur le territoire canadien.

Au deuxième chef, il est possible d'avancer que la stratégie représentationnelle parternaliste, qui vise à « aider » les Autochtones à se réconcilier, est la résultante de dynamiques d'exclusion provenant entre autres de la gestion étatique centralisée et impérialiste. En effet, au plan constitutionnel, le « problème indien » a toujours été perçu comme « relevant du fédéral » – plus précisément sous juridiction de la Couronne britannique depuis la Proclamation royale (1763). Ainsi, les acteurs sociaux allochtones ont rarement été interpellés par les luttes autochtonistes menées au niveau politico-juridique (p. ex. le statut indien, les revendications territoriales, les services et conditions de vie dans les communautés, etc.), à l'exception de certains dossiers, par exemple la crise d'Oka (1990) ou celle de Calédonia (2006-...) – qui ont d'ailleurs fait naître des forts mouvements anti-autochtones dont nous ne pouvons malheureusement discuter ici. C'est donc dans une relative indifférence que les questions relevant de la participation civique et politique des populations autochtones ont été considérées au pays. Dans ce contexte, est-il étonnant que les allochtones ne se mobilisent pas (ou peu) à l'égard de la TRC du Canada ? Quelles sont leurs responsabilités morales face aux injustices qu'ont vécu les survivants ou plus largement les Peuples autochtones ? Les excuses de l'État peuvent-elles être faites au nom de tous les Canadiens (d'ailleurs qui sont-ils ?) ? À ce sujet, quelles sont les responsabilités des groupes nationaux, parfois minorisés ou issus de l'immigration, relativement aux injustices vécues par les Peuples autochtones (et là, où trace-t-on la ligne de démarcation de qui est « immigrant ») ? Quels rôles les allochtones sont-ils prêts à jouer dans le processus de réconciliation ? Ces questions ouvrent sur une réflexion qui me semble importante au sujet de la réciprocité du processus de réconciliation. Puisque ce dernier est souvent décrit comme intersubjectif, je propose d'analyser les principaux obstacles à l'implication des allochtones comme interlocuteurs de la réconciliation.

3.2.1.2 Une rhétorique nationaliste protégeant les privilèges des dominants

Certes, ce n'est pas qu'un petit nombre de citoyens qui ignoreraient le colonialisme, même le Premier ministre conservateur Stephen Harper nie publiquement cette réalité

historique. En effet, lors du sommet du G20 à Pittsburgh en 2009, ce dernier a dit : « “we” in Canada “have no history of colonialism” » (rapporté par le Calgary Herald, cité dans Corn tassel *et al.*, 2009, p. 153). Selon plusieurs critiques, cette affirmation n’est pas anodine. Elle exprime à la fois le mythe de l’État canadien « pacificateur » (Regan, 2010 ; Dorrell, 2009) et la rhétorique du « secret » (McGonegal, 2009b). Le mythe de l’État pacificateur consiste en une représentation sociale partagée par la majorité des Canadiens face à l’histoire des relations entre Autochtones et Allochtones qui perpétue l’idée de sujets coloniaux « bienveillants » envers les « sauvages » et qui occulte la violence assimilationniste du projet colonial. Quant à la rhétorique du secret, elle couvre tout le problème de représentation qui est au cœur du litige. En effet, le secret fonctionne sur un paradoxe : on ne doit pas le révéler, mais on doit l’entretenir publiquement. La rhétorique officielle du Canada est maintenue collectivement par une communauté nationale baignant dans la méconnaissance, voire l’ignorance (McGonegal, 2009b, p. 71). Tant que l’expérience coloniale canadienne est ignorée, la révélation de la « vérité » lors des audiences publiques de la TRC du Canada pourra difficilement remettre en question ce que McGonegal qualifie de « *secret* du génocide colonial » (McGonegal, 2009b, p. 71). En définitive,

There is a huge chasm in public perception and belief that ranges on the one hand from those who whitewash history and deny the impact of colonialism on Aboriginal peoples to those who admit to past wrongdoings and move forward to begin the politics of reconciliation. The neo-conservative right in ... Canada... fears a truthfull telling of the History of European-Aboriginal relationships... This fear is, perhaps, easily understood ; to admit the history is to admit both to a record of racism in the past and to the possibility of continued racism... against Aboriginal peoples in the present. It is time to end this denial, to acknowledge the truth about our recent past and to accept that the mistreatment of Aboriginal peoples should never be forgotten. Only then will an era of true reconciliation between Aboriginal and non-Aboriginal peoples begin (Warry, 2007, cité dans Regan, 2010, p. 55-56).

Au Canada, contrairement à l’Australie qui a vu une mobilisation allochtone importante suite à la sortie du rapport *Bringing them Home* (1997), l’absence de réel dialogue entrave la réconciliation nationale. Face au secret qui entoure les formes du néocolonialisme au pays, l’enjeu est de parler de représentations qui ont été délibérément « oubliées », « éludées » ou « réprimées » (McGonegal, 2009b, p. 72).

Attendu que l'accent de la TRC du Canada est mis sur des questions relatives à l'histoire des pensionnats, je crois qu'une précision doit être apportée en rapport à d'autres formes de secret, telles que l'intériorisation ou la perpétuation de la violence coloniale au sein des communautés suite à la fermeture des pensionnats. Mentionnons que la période de l'« après pensionnat », où les enfants réintégraient leur communauté à la sortie de ces institutions, a souvent été occultée dans la littérature. Certains auteurs avancent que c'est peut-être par crainte de nuire à l'image des communautés. Toutefois, s'intéresser aux racines de la violence vécue ce n'est pas ajouter l'insulte à l'injure, mais plutôt mettre en évidence la poursuite de la blessure historique et l'intériorisation de la domination et de la situation de dépendance (McKay, 2008). Cette illustration des effets persistants de l'expérience du colonialisme au pays démontre le besoin de formes de reconnaissance élargies afin de dépasser la logique de la consolidation nationale à l'œuvre au sein du processus de réconciliation au Canada.

Face à ces silences historiques, tant officiels qu'entretenus dans la population en générale, la croyance dans le mythe de la nation pacificatrice contribue au maintien du *statu quo* relationnel entre Autochtones et Allochtones, laissant alors aux représentants de l'État (gardien des intérêts de la nation) le pouvoir de négocier et de « contrôler » les Autochtones sur le territoire national. Dans ce scénario de désengagement citoyen, la mise sur pied de la TRC comme « appareil de vérité » peut donner l'impression d'une intervention adéquate de l'État face aux injustices, mais selon plusieurs auteurs, les matrices relationnelles historiques ne changent pas (Rymbs, 2006). Il devient même difficile de penser la réconciliation à l'extérieur du cadre de l'État (Corntassel *et al.*, 2009). Suivant cette rhétorique du secret, plusieurs critiques soutiennent que l'orientation de la TRC du Canada risque de perpétuer le récit colonial (sans le nommer explicitement) en ne permettant pas l'expression de l'altérité au-delà des rôles coloniaux. Enfermés dans des rôles de subalternes, les récits des membres des Premières nations, Inuit et Métis, risquent de ne pouvoir exister qu'à travers le paradigme colonial (Alfred et Corntassel, 2005, p. 601). C'est pourquoi, dans une perspective de justice sociale, l'expression publique des survivants doit être accompagnée d'actions décolonisantes appuyées par toutes les communautés concernées (Corntassel *et al.*, 2009, p. 139). C'est d'ailleurs cet objectif de décolonisation que j'aimerais approfondir.

3.2.2 L'envers du discours officiel sur la réconciliation : sa décolonisation

Healing does not imply that Indigenous people are sick [...] Colonialism is sick ; Under its auspices and supported by its mythology, the colonizers have inflicted heinous wounds on the Indigenous population that they set out to civilize. Although Indigenous people understand their need to heal from colonial trauma, most settlers deny that their society is built on a sick foundation, and therefore, deny that it requires a cure (Episkenew, 2009, p. 11).

Comme nous venons de le voir, l'un des enjeux discursifs se situe dans la capacité de penser la démarche de réconciliation à l'extérieur du cadre étatique, sous peine d'exclure des récits autochtones qui pourraient se montrer critiques à l'égard de la TRC du Canada. Il s'agit donc d'opérer un décentrement théorique et pratique de la démarche institutionnelle afin de faire connaître la pluralité des contre-récits face à la notion de réconciliation promue par la TRC du Canada (Corntassel *et al.*, 2009, p. 141). En ce qui concerne le cas canadien, plusieurs intellectuels autochtones et allochtones doutent de la capacité de la démarche de réconciliation entreprise au pays à rectifier les injustices et à « renouveler » les relations au sein de la société civile. La prochaine section sera d'abord consacrée à signaler l'influence du discours officiel dans la formation d'un mouvement politique de réconciliation. Ensuite, il sera question d'argumenter la décolonisation des représentations à travers la reconfiguration du dilemme redistribution-reconnaissance, de pluraliser les voies de justice, et d'élargir la compréhension de la démarche de réconciliation.

3.2.2.1 Entre sémantique et pratique de responsabilités

Reading in the current global moment of reconciliation requires a self-consciousness about the ways that reconciliation movements shape a national as well as historical narrative (Rymhs, 2006, p. 120).

Puisqu'on doit demeurer conscient du pouvoir des mots dans la construction de la réalité, je désire approfondir quelques effets de la sémantique du discours officiel de la TRC du Canada sur les acteurs sociaux concernés. En premier lieu, j'aimerais aborder l'enjeu de la traduction face à la notion de réconciliation. Au niveau linguistique, les notions de

« culpabilité » et de « réconciliation », omniprésentes dans le discours officiel, sont « étrangères » aux langues autochtones (Corn tassel *et al.*, 2009 ; Rymhs, 2006). Bien que cet argument renvoie à des thèses culturalistes, certains auteurs suggèrent de remplacer le terme « réconciliation » par celui de « restitution » ou « réparation », qui d'après eux permet d'englober une vision plus holistique pour penser la justice sociale envers les Peuples autochtones en contexte canadien (Henderson et Wakeham, 2009) – c'est aussi, disons-le, un choix plus politique que linguistique. Pour d'autres, le terme « réconciliation » est impossible à concevoir puisqu'il n'y a jamais eu « conciliation » (Dorrell, 2009 ; Chrisjohn et Wasacase, 2009 ; Amagoalik, 2008). Sans compter que plusieurs critiques (Regan, 2010 ; McGonegal, 2009b ; De Costa, 2009, p. 11) soutiennent qu'en usant de termes « étrangers » aux langues autochtones, le discours officiel de la réconciliation s'adresse en premier lieu aux populations allochtones. C'est d'ailleurs ce « feeling good about feeling bad » (Ahmed, 2004, p. 102-103) qui risque de compromettre les potentialités de réinvention de soi liées à l'expression des mémoires, tel que discuté au chapitre 2.

Ces manipulations politiques du discours officiel de la réconciliation forcent à questionner qui sont les interlocuteurs désireux de s'engager dans un processus de restitution matérielle, plus précisément le rôle des allochtones dans la démarche. À titre de comparaison des approches de la réconciliation en contexte postcolonial, mentionnons que le Canada a opté depuis 1998 (date de la *Déclaration de réconciliation*) pour des solutions juridiques, tandis qu'une autre nation du Commonwealth, l'Australie, a vu se développer sur son territoire des initiatives populaires d'éducation et de soutien en faveur des aborigènes. Ainsi, pendant que le Canada négociait des compensations financières et des excuses publiques, l'Australie voyait le *Sorry Movement* exiger la mise sur pied de moyens afin d'améliorer les relations entre les Aborigènes et les Allochtones, comme la journée de commémoration du *National Sorry Day* ou encore la circulation de *Sorry Book* permettant à tous d'exprimer leurs sentiments face au passé colonial (Regan, 2010, p. 58-59). Il est donc possible d'affirmer que les Canadiens ont jusqu'à présent opté pour une approche bien différente, puisque l'histoire des pensionnats n'est toujours pas entrée dans l'opinion publique (McGonegal, 2009b, p. 67).

Bien que cette forme de renonciation morale de la responsabilité collective des torts

causés aux Peuples autochtones constitue un obstacle à une mobilisation citoyenne élargie, plusieurs auteurs mettent en garde contre la condamnation de l'ensemble de la démarche (Henderson et Wakeham, 2009 ; Phelps, 2004 ; Hayner, 2002) puisque ce sera la première fois que ces récits autochtones seront entendus dans l'espace public (Corntassel *et al.*, 2009, p. 142). Face à ce dilemme, il apparaît difficile de soutenir la démarche de réconciliation sans critiquer la posture énonciative officielle parce qu'elle risque de produire des formes d'appropriation langagière et de formater les témoignages au scénario officiel ; mais la critiquer trop sévèrement, c'est aussi risquer de condamner *de facto* les discussions entourant les voies de la réconciliation qui encouragent l'expression de « contre-publics subalternes » capables de briser le sceau du secret colonial. Face à ces obstacles, les critiques de la démarche de réconciliation pancanadienne soutiennent qu'il est important d'interroger les actions restitutives dans une perspective de « réconciliation sociale » qui implique alors la création d'espaces de dialogue entre Autochtones et Allochtones, au sein de la société civile dans son ensemble. Ce faisant, l'un des enjeux devient alors l'extension du processus au-delà du mandat quinquennal de la TRC du Canada qui prendra fin en 2012 (Corntassel *et al.*, 2009). D'ailleurs, cette date marque aussi la fin du financement public de la FADG créée en 1998 afin de soutenir les initiatives communautaires de guérison relativement aux pensionnats. Cette limite temporelle force à revenir sur le danger de fermeture de l'histoire énoncé au chapitre I. En 2012, l'État « aura fait son devoir », et ce sera aux Autochtones de poursuivre « leur » bout de chemin ; « tourner la page sur les événements passés, afin qu'il nous soit possible de bâtir un avenir plus solide et plus sain » (RQPIC, Annexe N, 2006).

3.2.2.2 D'une réconciliation étatique à des formes de réconciliation sociale

Ainsi, comment éviter le piège téléologique du discours officiel de la TRC du Canada, qui use d'une sémantique réconfortante et euphémisante ? L'un des problèmes qui persistent est la fausse division entre réparations matérielle et culturelle, précédemment discutée à travers le « dilemme redistribution-reconnaissance » avec Fraser, qui a pour effet de dissimuler les axes d'oppression mixtes. D'un côté, les espaces discursifs réservés aux survivants lors des travaux de la TRC du Canada représentent une forme de reconnaissance de la blessure historique. D'un autre côté, lorsque ces mêmes sujets de justice évoquent les

conséquences économiques de l'expérience coloniale, leurs revendications sont perçues comme extérieures aux questions de réparation liées aux pensionnats. Or, cette approche de la réconciliation tend à occulter le legs des structures et représentations coloniales, ayant eu pour effets de déposséder, déqualifier et mépriser les savoirs et modes de vie des membres des Peuples autochtones (Regan, 2010 ; Alfred, 2009b ; Henderson et Wakeham, 2009 ; McKay, 2008). Tel que proposé précédemment par certains intellectuels autochtones, les « autohistoires amérindiennes », le trope de la « survivance » ou encore les discours autonomistes autochtones, doivent être inclus dans les récits de la réconciliation afin de contrer le « régime de la vérité » incitant à une approche de victimisation.

L'approche thérapeutique de la souffrance, visant l'expression publique du trauma comme libération du soi, a été largement discutée aux chapitres 1 et 2. Je désire maintenant discuter des limites matérielles de cette approche de l'expérience des pensionnats, entre autres à travers « la rhétorique du syndrome du pensionnat » (Chrisjohn *et al.*, 1997, p. 81), qui met l'emphasis sur des souffrances individuelles, et ignore la nature « génocidaire », « immorale » et « paternaliste » de ce régime éducatif (Chrisjohn *et al.*, 1997, p. 83). À mon avis, bien que l'orientation thérapeutique ne soit pas à condamner, l'accent sur la « vérité » personnelle des survivants, privilégiant le partage des histoires dans une perspective de guérison, cache la dimension politique de la réparation exigée par les groupes minorisés au sein des États postcoloniaux. D'ailleurs, certains auteurs autochtones soulignent la faiblesse de la littérature sur la réparation et les droits fonciers :

The issue of land is treated as a separate issue from that of the residential school, ignoring the fact that the issues with which survivors from the residential school era contend are rooted in the forced removal of entire families and communities from their homelands (Corntassel *et al.*, 2009, p. 146).

Dans ces conditions, le rétablissement et la réparation sociale n'advieront que si des politiques restitutives (juridiques, culturelles, économiques, etc.) sont menées dans une volonté commune d'en finir avec l'expérience du (néo)colonialisme au pays. Pour le moment, la vision de la réconciliation promue par le discours officiel « n'altère par fondamentalement les relations coloniales entre autochtones et allochtones » (Dorrell, 2009, p. 30) et perpétue l'image mythique de l'État pacificateur (Regan, 2010) en omettant de

dénoncer les récits de violence des sociétés colonisatrices (Henderson et Wakeham, 2009, p. 4). L'orientation étatique et psychologique de la TRC du Canada constitue un frein au renouvellement des identités autochtones au pays, car elle ne permet pas de mettre fin aux silences de l'historiographie(s) canadienne(s). Si l'existence des pensionnats était considérée comme autre chose qu'une « anomalie » dans l'histoire canadienne (Henderson et Wakeham, 2009, p. 16), cela forcerait une relecture de pans entiers de l'histoire nationale et pointerait la responsabilité des allochtones par rapport aux effets du déni de reconnaissance.

Dans cette compréhension élargie de la démarche de réconciliation, les populations allochtones sont appelées à définir leur place dans le processus, tel que cela a été le cas en Australie. Elles doivent se décoloniser (Regan, 2010), c'est-à-dire se réconcilier avec leur histoire coloniale (Henderson et Wakeham, 2009).

[...] les Canadiens doivent d'abord effectuer une sorte de micro-réconciliation à l'intérieur d'eux-mêmes. En faisant cela, la présente génération de Canadiens doit affronter ce qu'on a fait en leur nom et elle doit se l'approprier comme élément important de leur identité. Les Canadiens doivent rattraper le temps perdu dans le grand processus général de la réconciliation, étant donné que les Autochtones ont déjà fait cela (Younging, 2009, p. 364).

Cet appel à la mobilisation des allochtones – quoiqu'ici très jovialiste – est unanime au sein des critiques de la TRC du Canada. Cependant, une minorité de membres de la société allochtone semble prête à s'engager dans la démarche de réconciliation (De Costa, 2009, p. 9). Ce désintéressement n'est pas un hasard ; il découle des relations historiques comme nous l'avons vu. De plus, certaines analyses soutiennent que ce rapport est exacerbé par le courant néolibéral qui rend difficile la conception de la responsabilité collective ; c'est aux individus de faire valoir leurs droits (Regan, 2010 ; De Costa, 2009). Malgré ce contexte de relative indifférence, les critiques de la démarche de réconciliation continuent de croire que la seule véritable avenue de réconciliation entre les citoyens autochtones et allochtones doit passer par la reconnaissance de l'histoire coloniale au Canada. C'est la condition *sine qua non* afin de mettre un frein au système colonial et ouvrir la voie aux discussions au sujet de l'autogouvernance, de la redistribution des ressources, bref, de la construction de relations plus harmonieuses (Henderson et Wakeham, 2009, p. 2). Cela implique de passer par un

processus politique de décolonisation des rapports entre les groupes nationaux et leurs institutions en considérant les torts causés aux Peuples autochtones comme « fondamentalement historiques » (*wholly historical in nature*, Dorrell, 2009, p. 41). Pourtant, plusieurs auteurs considèrent que les citoyens canadiens qui ont été favorisés par le système de privilèges actuel ne sont pas prêts à questionner leur position sociale, ce qui nuit à une participation élargie à la démarche de réconciliation (Regan, 2010 ; McGonegal, 2009b ; Chambers, 2009 ; De Costa, 2009 ; Alfred, 2009b).

Suite à ce survol des critiques autochtones et allochtones en regard au processus de réconciliation entamé dans l'espace public canadien, on observe une certaine méfiance face aux orientations de la TRC. Bien que les « contre-publics subalternes » soient eux-mêmes parfois en concurrence, voire en contradiction (Dorrell, 2009, p. 40), la plupart des critiques cherchent à décentrer le discours officiel, passant d'une orientation étatique vers une dimension plus communautaire (Corntassel *et al.* 2009). Ils défendent une compréhension dynamique de la « ré-conciliation », c'est-à-dire comme un processus (*reconciling*) plutôt qu'une finalité (*reconciliation*) (Dorrell, 2009, p. 38). Certains exigent la prise en compte des conséquences matérielles de la violence coloniale, et plusieurs sollicitent l'implication sincère des allochtones ou des « peuples coloniaux » (Chambers, 2009) dans la démarche nationale. Ces éléments de critiques peuvent être considérés comme des conditions permettant la reconnaissance d'une pluralité de récits de résistance et de contestation qui ouvre sur des « espaces décolonisant » (Regan, 2010) réceptifs aux contre-récits autochtones (Corntassel *et al.*, 2009, p. 155). Dans le cas contraire, le maintien de la vision officielle de la réconciliation en contexte canadien encourage une « citoyenneté fédérale » (Dorrell, 2009, p. 36) qui « sert à légitimer et renforcer les relations coloniales qui maintiennent le *statu quo* » (Corntassel *et al.*, 2009, p. 155, *je souligne*). Dans ce contexte, le *telos* de la réconciliation au sein de la TRC du Canada prend des allures de « récit de célébration nationale » (Dorrell, 2009, p. 41). Or, comme il l'a été discuté précédemment, le métarécit national pose problème. La rhétorique de la TRC, par des effets de répétition, est portée par des symboles fétichisés de la réconciliation (Rymhs, 2006, p. 117) qui structurent le champ sémantique des acteurs (commissaires, témoins, médias, etc.) en favorisant certaines voies de la réconciliation au détriment d'autres. Entendu que la démarche de réconciliation est à l'œuvre

au pays, et que rien pour le moment ne permet de penser qu'elle parviendra à changer dans le sens d'un véritable renouvellement de l'espace public national, il m'apparaît nécessaire d'identifier ce que j'appellerai l'« aporie de la réconciliation ».

3.3 L'aporie de la réconciliation en contexte canadien

Tout compte fait, faut-il se demander si nous avons quelque raison ou justification logique d'entamer un dialogue avec la société canadienne en vue de la réconciliation. Oh! Comprenez-moi bien, je veux que ces pourparlers commencent, mais le contexte actuel nous permet-il de supposer qu'un tel processus pourrait nous amener à opérer des changements de fond qui appuieraient la guérison de l'ensemble de la société ? Peut-on investir notre énergie dans des échanges sur la réconciliation alors que la mortalité infantile dans les communautés autochtones est trois fois plus élevée que la moyenne canadienne et que la fréquence de suicide chez les jeunes autochtones est de six fois supérieure à celle des autres jeunes au Canada ? (McKay, 2008, p. 130)

La citation ci-dessus illustre les tensions présentes dans la poursuite de l'idéal de justice sociale. D'un côté, le puissant désir de la part des survivants d'avoir enfin voix au chapitre de l'histoire, voire de chambouler l'histoire par leurs « vérités », pour se guérir et se libérer. De l'autre, une clameur revendicatrice, contestant entre autres les risques d'instrumentalisation du processus étatique et souhaitant élargir la démarche de réconciliation. La concurrence mémorielle que mènent ces « contre-publics subalternes » dans l'espace public me renvoie à ma propre responsabilité en rapport aux injustices qui se perpétuent au Canada envers les membres des Peuples autochtones. C'est pourquoi, face au relatif désengagement des allochtones, aux critiques nombreuses et légitimes du processus de réconciliation en contexte canadien, ainsi qu'aux espoirs de reconnaissance mutuelle qu'il suscite en moi, je désire adopter une posture théorique mitoyenne qui permette d'inclure tant les aspects politiques que les aspects symboliques d'une justice restitutive. Subséquemment, je m'engage à synthétiser mon analyse critique de l'éthique de la réconciliation en contexte canadien. Dans un premier temps, j'aborderai l'impasse politique que j'appelle l'« aporie de la réconciliation ». Cette dernière menace de sacrifier les projets dialectiques de libération personnelle et de libération collective inhérents à la démarche de réconciliation. Dans un deuxième temps, je discuterai de ma compréhension de la puissance d'action de la promesse politique contenue dans le concept de réconciliation, hanté par le spectre de l'oubli.

3.3.1 Entre la libération des mémoires et la promesse politique

Ce que j'appelle l'« aporie de la réconciliation » pourrait être décrit comme l'impasse politique résultant de la poursuite du *telos* de la réconciliation. La prochaine section traitera des principales limites de l'ordre du discours de la réconciliation. Dans un premier temps, j'illustrerai certains enjeux entourant la difficile « recherche de la vérité » au sein de la TRC du Canada. Dans un deuxième temps, je présenterai ma position voulant que l'aporie menace la « promesse d'action » de la philosophie politique de Schaap (2005), discutée au chapitre 1.

Au-delà de l'aspect techniciste des commissions de vérité, la voie étatique de la réconciliation en contexte canadien interroge très peu le dispositif de vérité qui sera favorisé par les commissaires. La « recherche de la vérité » est perçue comme objective, rationnelle et linéaire. Elle est soutenue par un idéal de justice au sein des États de droit, un vivre-ensemble harmonieux, qui prend la forme d'une promesse de guérison. C'est là que se retrouvent deux « fausses idées » (Hayner, 2002) concomitantes couramment entretenues au sein des commissions de vérités ; l'une voulant que la réconciliation soit le résultat à atteindre plutôt qu'un processus ; l'autre présumant d'une expérience cathartique suite à la prise de parole publique des victimes. Non seulement ces deux « fausses idées » sont présentes dans « recherche de la vérité » poursuivie par la TRC du Canada, mais elles catalysent toute la démarche par ce *telos* de la réconciliation. Il devient alors très difficile de questionner les postulats téléologique et thérapeutique de départ sans ébranler les fondements de la « recherche de la vérité ». Par exemple : « qu'est-ce que la succession de personnes témoignant publiquement de leurs souvenirs douloureux peut vraiment accomplir ? » (Chrisjohn et Wasacase, 2009, p. 250) ; qui peut prédire si la réconciliation sociale et politique adviendra suite aux travaux de la commission ? Ces interrogations critiques n'ont pas été les bienvenues avant la mise sur pied de la TRC du Canada – à mon avis, elles ne le seront pas davantage durant les travaux.

Ce constat me force à douter de la capacité de l'État canadien à mettre fin à tout climat de violence dirigé contre les communautés ou groupes de survivants (Hayner, 2002, p.

6). Bien que le *truth-telling* puisse être une façon de rendre justice (Phelps, 2004), cette action seule ne peut être garante de l'éthique de la réconciliation. D'autant plus que les paramètres sociaux du *telos* de la réconciliation créent un autre défi de taille dans l'espace public canadien. En effet, puisque la TRC du Canada encourage une réconciliation nationale qui résultera de la « vérité » des survivants, elle interpelle peu les autochtones dans la démarche. Tel que nous l'avons vu, cette désaffection peut être partiellement expliquée par l'histoire coloniale et les « régimes d'historicité » dominants qui ne remettent pas souvent en question les privilèges des dominants et leurs responsabilités à l'égard des autres groupes nationaux. Or, plusieurs auteurs défendent la thèse voulant que la TRC du Canada ait été créée par des autochtones pour alléger leur fardeau moral par rapport à l'histoire coloniale; remettre le « compteur à zéro ». Ainsi, en « aidant » les « victimes » autochtones à se guérir – en leur fournissant des espaces politiques où ils pourront épancher leurs mémoires – le « problème » exigeant réparation ne devient plus les injustices, mais plutôt la façon dont les populations autochtones doivent apprendre à vivre avec la blessure. Qu'advient-il si les survivants ou des membres de leur famille ne désirent pas se réconcilier ?

Selon moi, cette logique discursive, conjuguant le *telos* au trauma, représente l'un des dangers de dépolitisation de la démarche de réconciliation (Schaap, 2005). D'une part, parce que certaines histoires sont contentieuses, d'autres indicibles ou encore irréparables; d'autre part, parce que les structures de pouvoir à la base du « régime de la Réduction » (Simard, 2003) des Peuples autochtones au Canada sont subsumées aux impératifs de la blessure.

While many past TRCs have had more robust investigatory powers and influence upon the judicial prosecution of perpetrators, Canada risks shifting the TRC model away from a justice-based focus and toward a more symbolic emphasis upon witnessing and national healing [...] the shift toward a symbolic or performative enactment of national reconciliation risks occluding the crucial need for redistributive justice for Indigenous peoples as well as a reckoning with the overarching and ongoing structures of colonialism (Henderson et Wakeham, 2009, p. 12-13).

C'est pourquoi il est primordial de questionner les objectifs de la commission et de situer les obstacles théoriques et pratiques du mouvement de réconciliation en contexte canadien. À défaut de quoi, la démarche de réconciliation risque d'être dépolitisée, c'est-à-dire dépossédée de sa puissance d'agir qui repose sur sa propre « condition d'impossibilité »

– tel que discuté au chapitre 1 (Schaap, 2005). À ce sujet, je considère que l'approche dite thérapeutique de la réconciliation, fortement mobilisée par les discours autochtonistes institutionnels, représente une menace imminente de déshistoricisation des termes dans lesquels le passé est remémoré. Cette approche, mariée au *telos* de la réconciliation, mène à l'impasse que j'ai tenté de décrire, principalement parce que le discours officiel de la réconciliation empêche l'ouverture aux trois dimensions sur lesquelles j'ai construit ce mémoire : épistémologique, historique et politique.

Dans un premier temps, le discours officiel omet d'inscrire les luttes autochtones pour la reconnaissance dans un paradigme postcolonial, qui reconnaîtrait les violences (néo)coloniales toujours à l'œuvre dans la société canadienne et inviterait tous les acteurs nationaux à discuter des dimensions plurielles de la réconciliation dans une perspective de justice sociale. Dans un deuxième temps, ce discours officiel relègue les récits autochtones à de simples témoignages, à des actes commémoratifs, employant une sémantique de la souffrance ou de la blessure qui limite les potentialités de réinvention et de restitution des histoires orales dans l'espace public. L'objectif de la compréhension mutuelle respectueuse (Honneth, 2002) entre populations autochtones et allochtones est alors compromis par l'étroite frontière entre révélation des histoires et fermeture de l'histoire. Dans un troisième temps, le discours officiel tend à instrumentaliser le projet politique de libération poursuivi par les Peuples autochtones en forçant leurs récits à cadrer dans le « métarécit de la nation » (*master narrative of the nation*, Dorrell, 2009, p. 30).

En me référant à certains écrits de la littérature sur le témoignage lors des audiences publiques de la TRC en Afrique du Sud, j'avance que les récits autochtones produits au sein de la commission de vérité sont menacés du spectre de l'oubli qui entraînerait alors une nouvelle dépossession, comme le disait Alfred (2009b). À cet égard, les documents d'archives offrent un exemple de ce risque d'appropriation. Une fois complétés, ces derniers permettraient de « tourner la page » sur ce « noir chapitre de l'histoire » puisque les témoignages des survivants seraient à jamais conservés et pourraient alors être mobilisés tant par les politiciens, les journalistes que les universitaires (Ross, 2003). Dans cette perspective, plusieurs auteurs soulignent les limites des usages de ces ressources.

An archive is an extremely powerful institution; based on what is included or excluded from the archive, it is decided what will be remembered and forgotten in the future. An archive constitutes the collective memory of a society, a collection that will always be there to consult and that, as a result, can gradually be forgotten by the people of that society. Indeed, the archived records are being stored away in order to be able to forget them – because you know that it will be possible to retrieve them again when needed (Verdoolaege, 2009, p. 304).

Bien que cette citation exprime ma préoccupation quant aux usages des mémoires mis de l'avant par l'État fédéral, je tiens à nuancer cette approche. Je crois que, bien que l'archive soit dépendante des « régimes d'historicité » dominants qui l'ont produite, elle est aussi sujette au travail de réinterprétations. En tant que référence matérielle au passé, l'archive entre en concurrence avec d'autres discours qui la réfuteront ou la renforceront selon les contextes. Aussitôt constituée, l'archive devient objet de débats. Ce qui ne signifie pas que tous les acteurs sociaux aient des chances égales de contester ces traces archivistiques.

Enfin, au-delà de ces enjeux mémoriels en rapport à la signification dialogique de la blessure et aux usages des témoignages post-TRC du Canada, je soutiens que les récits des survivants méritent d'être discutés au sein d'espaces intersubjectifs visant la décolonisation des rapports entre les groupes nationaux. À mon avis, ce n'est qu'en favorisant un ancrage social élargi de la réconciliation qu'il est possible de penser la sauvegarde de l'éthique politique et sociale du processus. Dans cette perspective, j'aimerais présenter un élément de réplique à l'« aporie de la réconciliation » – une des voies de contournement du discours officiel au sujet de la réconciliation – en pensant des formes de « rétablissement au-delà du mandat de la TRC » (Corntassel *et al.*, 2009, p. 146).

3.3.2 Conscience de l'impasse politique : réorientation de la « promesse d'action »

Tel que je l'ai appelé à plusieurs reprises, l'impasse politique que j'appelle l'« aporie de la réconciliation » menace de sacrifier à la fois les projets dialectiques de libération personnelle et de libération collective inhérents à la démarche de réconciliation. C'est pourquoi il est nécessaire de mettre à l'épreuve l'orientation étatique du mouvement de

réconciliation canadien – qui à mon avis mine les potentialités de reconfiguration et de négociation des mémoires subalternes, et compromet la réécriture du « script de la réconciliation nationale » (Henderson et Wakeham, 2009, p. 14-15). Dans cette perspective, je plaide pour un recentrement communautaire et social de la démarche de réconciliation. Ceci dit, je n'ai pas de solution menant à la transformation effective de cette réorientation, mais je discuterai dans la conclusion d'une nécessaire reconfiguration des sujets de justice. Compte tenu de la prédominance de l'« aporie de la réconciliation », j'en viens à me demander : comment est-il possible de continuer de parler de guérison individuelle et collective (l'aspect psychologique ou thérapeutique de la démarche qui semble si cher aux survivants autochtones) tout en conservant la dimension foncièrement politique de la réconciliation en contexte canadien ?

Encore aujourd'hui, j'ai l'impression que favoriser l'une des dimensions c'est hiérarchiser, voire éliminer l'autre considérant le contexte sociopolitique. C'est dans cette perspective que l'aporie s'est formée dans mon esprit, marquant la difficulté d'inbriquer les deux types de discours sur la réconciliation : libération des mémoires et philosophie politique. Pour le moment, l'éthique de la réconciliation que je soutiens vise au premier chef à arracher le « vernis » protégeant « l'historiographie canadienne » (Regan, 2010, p. 60 ; Corntassel *et al.*, 2009, p. 138) afin d'entamer une décolonisation de l'histoire nationale – sur un plan individuel et sur un plan collectif – respectueuse des perspectives autochtones quant aux avenues de réconciliation. À cet égard, plusieurs initiatives autonomes se déroulent présentement à l'échelle pancanadienne (en marge ou en lien avec les travaux de la TRC du Canada) ; ces dernières essaient d'exposer le conflit colonial en faisant naître de nouveaux rapports d'altérité en contexte postcolonial. La poursuite de ce type d'actions me permet de croire que la démarche canadienne de réconciliation (élargie) n'a pas complètement cédé aux affres de l'idéologie coloniale, même si, pour le moment, la participation des groupes allochtones semble encore marginale.

Conclusion

Je souhaite que ce dernier chapitre ait su mettre en évidence les structures

sociohistoriques de pouvoir à l'œuvre au sein du discours officiel de la TRC du Canada. Car les potentialités de transformation des représentations entre Autochtones et Allochtones dans le processus de réparation et de justice sociale dépendent en partie de la capacité des acteurs à situer sociohistoriquement le déni de reconnaissance et les besoins de guérison exprimés par les récits autochtones produits dans l'espace public. C'est pourquoi j'ai insisté sur la nécessité de reconnaître l'expérience coloniale comme soubassement de l'histoire canadienne qui interpelle les allochtones dans la démarche intersubjective de réconciliation. Dans la première partie, la notion de « contre-publics subalternes », empruntée à Fraser, a permis d'illustrer la disparité des récits autochtones et leur inégale diffusion dans le pays. Je souhaitais offrir une approche qui décroquerait les rôles et représentations hérités du colonialisme, reléguant les uns au rôle de victime, les autres à celui de coupable ; c'est pourquoi j'ai mis l'accent sur l'idée de reconnaître la pluralité des discours en présence dans l'espace public national en explorant trois formes des pensées politiques autochtones contemporaines. Dans une deuxième partie, en faisant appel à plusieurs critiques de la TRC du Canada, j'ai défendu une vision élargie de la démarche de réconciliation, en introduisant la nécessité de décoloniser les analyses et les relations entre populations autochtones et allochtones en contexte canadien. J'ai fait appel à la rhétorique du secret et au mythe de la nation pacificatrice afin d'ancrer les dynamiques conflictuelles entre les groupes nationaux présents dans l'imaginaire national. Cette mémoire oublieuse constitue à mon avis l'un des obstacles majeurs à la création d'espaces intersubjectifs décolonisants qui permettraient de mettre fin au système d'exclusion raciste et impérialiste. Dans une troisième partie, j'ai exposé mon point de vue concernant l'« aporie de la réconciliation » qui a pour effet de fétichiser la promesse de la guérison. Cette impasse m'apparaît l'enjeu théorique le plus criant à dévoiler en ce qui concerne l'éthique sociopolitique derrière l'« appareil de vérité » mis en place par le gouvernement canadien.

CONCLUSION

Remembrance may not lead to the telos of reconciliation. And yet, the impossible task of remembering is a very preliminary step in a reconciliation process that must be conceived as an open-ended, perpetually ongoing, and always unfinished conversation (McGonegal, 2009b, p. 78).

Ce mémoire était guidé par une grande question : quelles sont les potentialités et les limites épistémologiques, historiques et politiques des témoignages autochtones lors des travaux publics de la TRC du Canada ? Au fil des trois chapitres, il a été possible de rencontrer les objectifs suivants : (i) contextualiser le cas canadien; (ii) situer la puissance du récit dans la transformation de l'histoire nationale, et la place du témoignage au sein des commissions de vérité; (iii) dégager une réflexion critique face aux récits autochtones dans l'espace public et souligner les limites du discours officiel. J'aimerais maintenant revenir brièvement sur les principales thèses de cette recherche, ainsi que ses propres limites. Je terminerai cette section en proposant des pistes de réflexions quant à une reconnaissance mutuelle des sujets de justice.

Le premier défi à relever pour contextualiser l'objet et la problématique de recherche était de proposer un survol de l'expérience du colonialisme sur laquelle s'est érigé l'État canadien. Les injustices dont il a été fait mention touchaient entre autres les inégalités juridiques, socioéconomiques et politiques et exprimaient l'« expérience du mépris » vécue par les populations autochtones en territoire canadien. La transmission intergénérationnelle de ce « traumatisme historique » et le déni de reconnaissance étaient d'ailleurs parmi les motifs de réparation revendiqués par les survivants des pensionnats, leurs familles et leurs communautés. L'observation des principales caractéristiques des commissions de vérité à l'échelle internationale, ainsi que des dangers de dépolitisation de la notion de réconciliation, a permis de développer un point de vue critique permettant de situer les actions ayant mené à la mise sur pied de la TRC du Canada, ainsi que le mandat de celle-ci.

Pourquoi une TRC au Canada ? D'une part, il a été souligné que le format des commissions de vérité laisse une grande place à l'expression des victimes ; cette occasion de témoigner du passé au présent est unique dans l'histoire canadienne. D'autre part, les circonstances de fondation de cette entreprise mémorielle forcent à questionner le choix de ce dispositif financé et créé dans la foulée du plus grand recours collectif de l'histoire du Canada (CRRPI, 2006). Ce dernier visait à mettre fin aux poursuites intentées envers le gouvernement fédéral et les représentants des Églises chrétiennes engagées dans la gestion de ces écoles résidentielles. À la lumière de ce constat, il serait pertinent de poursuivre les investigations quant à la manière dont s'est négocié le choix d'une TRC comme instrument visant la réparation des injustices.

Le deuxième défi était de situer la puissance du récit dans la transformation de l'histoire nationale et la place du témoignage au sein des commissions de vérité. Il a été démontré que la révélation publique des vérités des survivants au sein des travaux de la TRC du Canada était rattachée à des « régimes d'historicité » dominants difficiles à contester. Plus globalement, le *telos* de la réconciliation menace d'interférer dans la construction et la transmission des mémoires collectives en favorisant la production d'une « nouvelle mémoire nationale », comme cela a été le cas lors de la TRC en Afrique du Sud. Ces limites du témoignage victimaire doivent être mises au jour à défaut de quoi l'usage déshistoricisé des mémoires des survivants risque d'ajouter l'insulte à l'injure et de compromettre la démarche de réconciliation en niant la puissance d'agir des sujets.

Est-ce que les récits de survivants peuvent forcer la réécriture de l'histoire nationale au Canada ? Si oui, quels sont les obstacles à ces transformations discursives au sein de l'espace public canadien ? J'ai discuté de la nécessité de politiser les jeux d'historicités croisées dans la formation et la circulation des récits autochtones et de pluraliser les avenues de réconciliation afin de subvertir la puissance métanarrative de la TRC du Canada, qui tend à « discipliner » les mémoires du conflit colonial.

Le troisième défi consistait à dégager une réflexion critique face aux potentialités de renouvellement des récits autochtones dans l'espace public, et à souligner les limites du discours officiel au sujet de la réconciliation au sein de la TRC du Canada. J'ai discuté de la nécessité de reconnaître l'expérience coloniale au pays afin de créer des espaces intersubjectifs permettant de mettre fin au système d'exclusion raciste et impérialiste qui confine, le plus souvent, les récits autochtones à des schémas binaires (victimes vs coupables).

Quels récits seront entendus au sein de la TRC du Canada ? En quoi le discours officiel au sujet de la réconciliation est-il un frein en lui-même à l'émancipation des sujets autochtones ? J'ai exposé mon point de vue concernant l'« aporie de la réconciliation » qui m'apparaît comme une impasse majeure concernant l'éthique politique derrière l'« appareil de vérité » mis en place par le gouvernement canadien. J'ai fait valoir la nécessité de dévoiler les structures sociohistoriques de pouvoir qui entourent le processus de réparation de l'injustice par le biais des luttes pour la reconnaissance des Peuples autochtones au Canada. Ce faisant, j'ai voulu démontrer qu'il est nécessaire de poursuivre la démarche intersubjective de réconciliation en bouleversant les représentations de l'imaginaire national, d'une part, et d'autre part, en créant de nouvelles configurations des acteurs sociaux dans l'arène politique fédérale.

J'aimerais maintenant prendre le temps de souligner deux principales limites spatio-temporelles de ma démarche de recherche. Premièrement, j'ai été plus d'une fois rattrapée par les frontières géopolitiques de mon objet de recherche : le Canada. Le fait que la TRC soit un dispositif pancanadien limitait l'inclusion d'auteurs qui parlaient spécifiquement de certaines provinces (p. ex. le Québec), ou encore des analyses qui référaient à des mouvements autochtonistes extérieurs au Canada, états-uniens par exemple. À cet égard, bien que j'aie discuté du cas de la TRC de l'Afrique du Sud afin de situer certains enjeux discursifs relatifs à la signification de la « recherche de vérité », ou encore des effets post-témoignages au sein des commissions de vérité, j'ai toujours entrepris ces incursions théoriques en soulignant les risques associés à des raccourcis simplistes entre les différents contextes de réparation. En outre, la diversité historique, politique, économique, culturelle

des communautés autochtones, elles-mêmes inscrites dans un contexte politico-constitutionnel instable – l'« unité » prétendue du fédéralisme –, constitue un obstacle théorique important dans l'analyse de la commission de vérité en contexte canadien.

Deuxièmement, une autre limite importante de cette étude concerne l'état actuel des travaux de la TRC du Canada. Les audiences commencent à peine, il est donc trop tôt pour observer les effets de l'entreprise mémorielle pancanadienne, dite réparatrice, sur les populations. Ainsi, mes analyses demeurent prospectives ou hypothétiques quant aux récits autochtones qui seront effectivement produits au sein de cet « appareil de vérité » ; elles attendent d'être confrontées aux réalités de l'expérience. Cette limite ne remet pas en question la pertinence de mon angle d'approche, car je considère que l'examen des dimensions épistémologiques, historiques et politiques est nécessaire afin de poursuivre une véritable réconciliation. Tel que je l'ai mentionné, la reconnaissance thérapeutique, morale et politique qu'offre la TRC du Canada, bien qu'imparfaite et susceptible d'être instrumentalisée, permet d'espérer que les bénéfices seront durables pour les survivants et leurs communautés. Souhaitons que cette expérience sans précédent ne se résume pas à de simples contritions sans lendemain et que le rétablissement de vérités factuelles, par le biais du témoignage des survivants et la constitution d'archives, permette aux récits de violence de se faire entendre, tout en conservant les voies ouvertes de la promesse politique de la réconciliation.

Plusieurs questions restées en suspens mériteraient d'être approfondies : (i) Si c'est bien l'une des tâches des tribunaux d'établir les responsabilités dans l'affaire des pensionnats, la philosophie de l'État de droit a-t-elle également joué dans la formation de la TRC du Canada ? Auquel cas il faudrait savoir quelle sorte de paix sociale et quel type de démocratie peut-on envisager dans le cadre d'une telle commission. (ii) Comme je l'ai présenté au chapitre 2, une place importante est accordée au pouvoir thérapeutique du témoignage ; mais qui détient les clés de la représentation publique des survivants en contexte canadien ? Par extension, comment seront représentés les récits autochtones dans l'espace médiatique canadien durant et après la TRC du Canada ?

Il ne faudrait pas sous-estimer le capital symbolique que le Canada retira de l'opération, à l'échelle internationale. Quant à l'idéologie qui prévaut dans l'État démocratique libéral gouverné par les conservateurs, les conséquences en sont déjà visibles : lors du budget 2010 par exemple, le gouvernement fédéral annonçait que la FADG ne serait plus financée après 2012 – date qui coïncide avec la fin du mandat de la TRC du Canada. Cela signifie la fin des 134 initiatives de guérison portées par des communautés autochtones à travers le Canada (FADG, 2010b). Faudrait-il comprendre qu'après la publication du rapport final des commissaires, les besoins de réparation et de réconciliation appartiendront au passé ? Parallèlement à ces questions, sur la scène provinciale, le Plan Nord trace les grandes lignes du développement économique envisagé par le Gouvernement du Québec, et rend d'autant plus urgent le rétablissement du vivre-ensemble harmonieux avec les communautés nordiques. Du côté de la scène fédérale, les intérêts géostratégiques défendus par le MAINC ne sont plus un secret pour personne et engagent l'avenir de toute la région arctique. Les nations autochtones ont des visions très diverses de leur développement, et les discussions territoriales sont plus actuelles que jamais.

Aussi longtemps que les stratégies de mise en scène politique de la réconciliation, que ce soit des excuses publiques ou la création de monuments de commémoration, ne sont pas explicitement inscrites en rupture avec l'« agenda assimilationniste » de l'État, les récits autochtones risquent d'être simplement dissous dans l'imaginaire national. C'est pourquoi la question de savoir « qui » met en forme les récits et les diffuse, est aussi importante que celle de savoir « qui » sont les sujets de justice. À cet égard, il est intéressant de faire une recherche rapide (p. ex. en français et par mots clé restreints comme « commission », « vérité », « Canada ») dans une banque de périodiques comme *Eureka* ou des quotidiens comme *Le Journal de Montréal*, « le quotidien francophone le plus lu en Amérique », et *La Presse*. Dans le premier cas, j'ai été surprise de découvrir moins d'une dizaine d'articles directement liés à la recherche. Du côté de Quebecor Media et de Power Corporation, l'un avait un score nul, tandis que l'autre avec un maigre trois articles (dont une chronique). Comment peut-on s'étonner ensuite de la relative démobilitation des populations allochtones en rapport à la démarche de réconciliation ? Bien que l'on ne puisse s'appuyer sur ces données limitées pour décrire le traitement médiatique de la TRC du Canada, nul doute

qu'une recension rigoureuse de la presse écrite s'avèrerait probablement révélatrice d'un autre silence de l'histoire.

Ces questions me ramènent à l'angle d'approche que j'ai privilégié afin de lutter contre la dissolution éventuelle des récits autochtones dans l'appareil de vérité étatique. Le fait d'avoir abordé les politiques de réparation par le biais des théories de la reconnaissance me permettait de développer une posture critique face aux commissions de vérité et aux privilèges des groupes dominants, tout en questionnant le régime de représentation par lequel les « injustices métapolitiques » se reproduisent au sein de la TRC du Canada. Ces injustices surviennent

[...] lorsque les frontières d'une communauté politique sont dessinées d'une manière qui prive, à tort, certaines personnes de la possibilité de participer aux conflits autorisés sur la justice au sein de cette communauté. L'injustice perdure même lorsque ceux qui sont exclus d'une communauté politique sont inclus en tant que sujets de la justice dans une autre, et cela tant que l'effet de la division politique conduit à mettre hors de leur portée des aspects de la justice qui les concerne (Fraser, 2010, p. 52).

Par exemple, les survivants des pensionnats « indiens » au Canada, invisibilisés pendant longtemps, sont aujourd'hui autorisés à parler publiquement de leur expérience au sein des audiences publiques de la TRC du Canada. Toutefois, leur participation se voit limitée aux paramètres de la démarche officielle. D'une part, au plan historique, le « conflit autorisé » est restreint aux pensionnats et exclut d'autres pans de l'histoire nationale. D'autre part, au plan politique, l'expérience du déni de reconnaissance doit prendre place au sein des frontières nationales canadiennes, ce qui exclut la possibilité de soulever des questions de réparation à une autre échelle.

Tel que je l'ai rappelé à plusieurs reprises, l'impasse politique que j'appelle l'« aporie de la réconciliation » menace de sacrifier à la fois les projets dialectiques de libération personnelle et de libération collective inhérents à la démarche de réconciliation. Face à cette impasse, je suis d'avis qu'un déplacement s'impose, entre autres en reconnaissant une pluralité de sujets de justice. Bien qu'imprévisible, cette position offre une rupture radicale des représentations sociales qui permet d'entrevoir un cadrage différent de la démarche de

réconciliation dans l'espace public régional, national, voire transnational. Mais avant tout, il est urgent de reconnaître que les injustices n'appellent pas toutes les mêmes actions de réparation et qu'il existe des conflits de justice qui impliquent des « conceptions rivales du "qui" » (Fraser, 2010, p 59). Ces dernières doivent être nommées, car imaginer un seul sujet de justice « autochtone », par exemple, c'est risquer de perpétuer d'autres formes d'injustices propres au déni de reconnaissance qui entraveraient le long chemin de la décolonisation des représentations sociales sur lequel ouvre l'éthique politique de la réconciliation.

ANNEXE A

CHRONOLOGIE DU RÉGIME DES PENSIONNATS « INDIENS »

(Sources Web : APN, Encyclopédie canadienne, FADG et MAINC)

1763 à 1830 – Suite à la Proclamation royale, le gouvernement impérial britannique se soucie peu de l'éducation des enfants autochtones. C'est plutôt le bras armé de la colonie qui traite des « affaires indiennes » jusqu'en 1830, date à laquelle l'administration des « affaires indiennes » est confiée au Secrétariat aux colonies. À partir de ce moment, des fonds sont alloués à l'« éducation » autochtone, principalement sous la forme de dons aux organismes religieux, afin de construire des écoles dans les communautés.

1831 – Ouverture du premier pensionnat à Brantford, Ontario.

Dans les années 1870 – Création officielle de la politique des pensionnats indiens.

1920 – Le Département des Affaires indiennes institue la fréquentation scolaire obligatoire pour les enfants autochtones âgés entre 7 et 15 ans.

1966 – Publication du Rapport Hawthorn et Tremblay, *Étude sur les Indiens contemporains du Canada*, qui en vient à un constat général de faillite du système éducatif des « Blancs » dans la scolarisation et l'éducation des « Indiens ».

1969 – Le gouvernement fédéral met fin à son partenariat avec les Églises. Cette date correspond aussi à la fin de l'inscription obligatoire au pensionnat pour les jeunes autochtones. Ottawa devient alors le seul administrateur des programmes d'éducation des enfants autochtones.

1972 – La Fraternité nationale des Indiens demande que l'éducation des Autochtones soit sous la direction des Autochtones. La déclaration de principe « La maîtrise indienne de l'éducation indienne » est approuvée par le gouvernement du Canada en 1973. Cela marque le début d'une nouvelle politique en matière d'éducation des Autochtones qui mènera à une progressive prise en charge éducative par et pour les communautés autochtones.

Années 1980 – Certains élèves des pensionnats indiens commencent à dévoiler les sévices sexuels et les autres formes d'abus qui ont eu lieu au sein de ces établissements.

1990 – Phil Fontaine, grand chef des chefs du Manitoba, révèle publiquement l’histoire des abus qu’il a subis dans ces pensionnats et demande qu’on reconnaisse les torts causés, ainsi qu’une compensation et des excuses pour le racisme inhérent à cette politique.

1991 – Plusieurs poursuites sont intentées par des groupes de survivants des pensionnats indiens qui demandent qu’on reconnaisse les torts causés, ainsi qu’une compensation et des excuses. Formation de quelques groupes de survivants des pensionnats indiens.

Le 26 août 1991, suite à la crise d’Oka, le gouvernement fédéral décrète la formation d’une commission ayant pour mandat d’étudier l’évolution des relations entre les Peuples autochtones, le Gouvernement du Canada et la société canadienne dans son ensemble. Les coprésidents de la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA) sont Georges Erasmus, un ancien président de l’APN, et le juge René Dussault de la Cour d’appel du Québec.

1996 – Le rapport final de la CRPA paraît fin novembre. Le document de 4 000 pages, comptant cinq volumes, couvre 440 recommandations suggérant des changements fondamentaux aux relations entre les Autochtones, les Allochtones et les instances gouvernementales. Les communautés et les organisations autochtones ont réagi en insistant pour qu’on donne suite aux recommandations de la CRPA, entre autres, la tenue d’une enquête publique au sujet des abus subis dans les pensionnats. L’objectif étant de documenter ce chapitre de l’histoire canadienne à la lumière des témoignages des survivants, de leurs familles et communautés afin de favoriser les voies de la guérison.

Fermeture du dernier pensionnat indien administré par le gouvernement fédéral situé à Gordon en Saskatchewan.

Création du Secteur des pensionnats indiens au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

1997 – L’APN lance des négociations avec des fonctionnaires du gouvernement fédéral en vue d’obtenir un règlement global hors cour sur la question des abus dans les pensionnats.

La Commission du droit du Canada (1997) souligne le fait que les besoins des survivants, de leur famille et des collectivités doivent servir de point de départ pour pouvoir accorder réparation aux survivants. Elle signale aussi que la réparation doit être non seulement fondée sur le respect et l’engagement, mais également guidée par une décision éclairée.

1998 – Des rencontres de consultation ont lieu entre l’APN, les survivants, le gouvernement fédéral et des représentants des Églises pour établir les Principes directeurs pour le règlement des plaintes portant sur les pensionnats.

Janvier – Le chef national de l’APN, Phil Fontaine, négocie la Déclaration de réconciliation comprenant un fonds de guérison de 350 millions de dollars pour les survivants des pensionnats. Le gouvernement fédéral admet ses torts pour la première fois et présente ses excuses aux survivants des pensionnats dans la *Déclaration de réconciliation*. C’est la ministre des Affaires indiennes, Jane Stewart, qui reconnaît pour la première fois les erreurs

du passé, notamment le système des pensionnats indiens.

Mai – Création de la Fondation autochtone de guérison (FADG).

Création de dialogues mixtes au sujet des pensionnats indiens.

2001 – Le Bureau de Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (BRQPIC) est mis sur pied pour s'occuper de régler à l'amiable les demandes d'indemnisation relativement aux sévices subis dans les pensionnats.

2003 – *Novembre* – Le Canada lance le mode alternatif de règlement des conflits (MARC).

2004 – *Août* – L'Association du Barreau canadien émet un communiqué soutenant le principe de juste indemnité pour les survivants des pensionnats indiens.

Novembre – L'APN publie le Rapport sur le plan de règlement des conflits du gouvernement du Canada qui vise à évaluer le MARC et établir des critères d'indemnisation d'un règlement global des victimes de sévices infligés dans les pensionnats indiens, garantissant une réparation financière juste et équitable à tous les survivants des pensionnats indiens. Les principales recommandations de ce rapport sont :

- un règlement forfaitaire de 10 000 \$ pour tous les survivants et 3 000 \$ par année de fréquentation;
- un règlement rapide pour les personnes âgées;
- une commission de la vérité;
- un fonds de guérison;
- un fonds de commémoration;
- un processus plus global, juste et équitable, pour le règlement de chaque demande d'indemnisation relative à des sévices.

2005 – *Janvier* – L'APN entreprend des pourparlers avec des hauts fonctionnaires pour la prise en compte des recommandations du Rapport de l'APN (2004).

30 mai – Le chef national Phil Fontaine signe l'Accord politique avec le Canada. L'Accord prévoit que l'honorable Frank Iacobucci représentera le gouvernement dans le cadre des négociations menant à un règlement définitif.

Selon l'Accord, l'APN jouera un « rôle permanent et central », et le Rapport de l'APN (2004) constituera le fondement du règlement.

Juillet – En présence de toutes les parties, les négociations débutent à divers endroits au Canada.

30 novembre – Toutes les parties ayant participé aux négociations signent une entente de principe intégrant toutes les principales recommandations du Rapport de l'APN.

2006 – 8 mai – Toutes les parties signent une entente définitive, la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI), laquelle attend baliser le dédommagement financier des ex-pensionnaires.

2007 – 15 juillet – L’approbation finale des tribunaux fédéraux confirme la mise en œuvre des mesures entourant la CRRPI, touchant entre autres le dédommagement financier pour les ex-pensionnaires. À ce jour (2011), selon les chiffres du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, plus de 76 000 survivants ont reçu une compensation financière provenant du Paiement de l’expérience commune (PEC) et plus de 7 905 en ont reçu relativement au volet Processus d’évaluation indépendante (PAI) de la Convention.

La Convention de règlement comprend cinq éléments distincts, destinés à régler les séquelles laissées par les pensionnats indiens :

- un paiement d’expérience commune à tous les anciens élèves admissibles;
- un processus d’évaluation indépendant des réclamations liées à des sévices physiques graves ou à des sévices sexuels;
- des mesures de soutien à la guérison;
- des activités de commémoration;
- la mise sur pied de la Commission de vérité et de réconciliation.

2008 – Juin – Création de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada (TRC).

11 juin – Discours de réconciliation : Le gouvernement fédéral de Stephen Harper offre des excuses publiques officielles à tous les élèves des pensionnats pour les traitements subis.

2008-2009 – Démissions des trois premiers commissaires dûment nommés entre octobre 2008 et janvier 2009, soit le juge Harry S. LaForme, Jane Brewin Morley et Claudette Dumont-Smith, invoquant une mésentente au niveau des orientations de la TRC. Depuis juin 2009, le juge Murray Sinclair a été élu à titre de président, Marie Wilson et Wilton Littlechild à titre de commissaires, ce qui explique le retard des travaux de la TRC.

2010 – juin – Ouverture des premières audiences publiques de la TRC à Winnipeg (Manitoba) et Inuvik (Nunavut).

2011 – 28 juin au 1^{er} juillet – Audiences publiques la TRC à Inukvik (Territoires du Nord-Ouest).

Jusqu’en 2012 – Des événements nationaux et audiences publiques sont prévus dans ces régions : les Maritimes, le Québec, la Saskatchewan, l’Alberta, la Colombie-Britannique et une cérémonie de clôture est prévue à Ottawa à la fin des travaux publics de la TRC du Canada.

BIBLIOGRAPHIE

I. PUBLICATIONS GOUVERNEMENTALES OU ASSOCIATIVES

- Assemblée des Premières Nations (APN). 2005. *National Conference on Residential Schools: A fair and just resolution of the Residential Schools Legacy*. Final Conference Report, Vancouver, 82 p.
- Citoyenneté et Immigration Canada (CIC). 2010. *Découvrir le Canada: Les droits et responsabilités liés à la citoyenneté*. Guide d'étude, Ottawa: Ministre des Travaux publics et des Services gouvernementaux du Canada, 68 p.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJ). 2009. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. 2^e Édition, Pierre Lepage (dir.), Québec: CDPDJ en collaboration Institut culturel et éducatif montagnais, 88 p.
- Department of Justice, South Africa Government (DJSAG). 1998. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, 5 vol. Pretoria : CTP Book Printers Ltd.
En ligne. <http://www.justice.gov.za/trc/report/indp_ex.htm>.
- Femmes autochtones du Québec (FAQ). 2005. *Dans le passé, il y a eu les pensionnats indiens... Aujourd'hui, doit-on absolument répéter l'histoire ?* Mémoire conjoint concernant la Loi sur la protection de la jeunesse : Femmes autochtones du Québec et Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, 21 p.
- Fondation autochtone de guérison (FADG). 2004. *Traumatisme historique et guérison autochtone*. Cynthia C. Wesley-Esquimaux et Magdalena Smolewski (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 126 p.
- , 2005. *Retisser nos liens: Comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones*. Deborah Chansonneuve (dir.), Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 189 p.
- , 2006. *Un cheminement de guérison : Le rétablissement du mieux être. Rapport final*, vol. 1. Marlene Brant Castellano (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 513 p.
- , 2008. *De la vérité à la réconciliation. Transformer l'héritage des pensionnats*. Marlene Brant Castellano, Linda Archibald et Mike DeGagné (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 505 p.
- , 2009. *Réponse, responsabilité et renouveau : Cheminement du Canada vers la vérité*

- et la réconciliation*. Gregory Younging, Jonathan Dewar et Mike DeGagné (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 470 p.
- , 2010a. *Païement d'expérience commune, composante de l'« Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens », et guérison: une étude qualitative exploratoire des incidences sur les bénéficiaires*. Gwen Reimer *et al.*, (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 225 p.
- , 2010b. *No Funds Committed to Aboriginal Healing Foundation in Canada's 2010 Federal Budget*, communiqué de presse, 5 mars, Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 1 p.
- , 2011. *Cultivating Canada: Reconciliation through the Lens of Cultural Diversity*. Ashok Mathur, Jonathan Dewar, Mike DeGagné (dir.), Ottawa: Fondation autochtone de guérison, 466 p.
- Hurley, Mary C., et Jill Wherrett. 2000. *Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa : Service d'information et de recherche parlementaires, 3 p.
En ligne. <<http://www2.parl.gc.ca/content/lop/researchpublications/prb9924-f.pdf>>.
- Legacy of Hope Foundation. 2010. *Hope and Healing. The Legacy of Residential Schools*. Ottawa, 23 p.
- Martinez Cobo, José R. 1986. *Study on the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations*. Rapport de la sous-commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités. Genève: Nations Unies, No.E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.1, paras.196 et 197.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC). 1996. *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones*. Ottawa: Bibliothèque du Parlement, 5 vol, 4000 p.
- , 2006. *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI)*.
En ligne : <<http://www.residentialschoolsettlement.ca/Settlement.pdf>>.
- , 2008. *Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens*. prononcée par Stephen Harper, Premier ministre du Canada, 11 juin, Ottawa.
En ligne. <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/sig-fra.pdf>>.
- , 2009. *Documents d'information: Comité des survivants des pensionnats indiens*. Ottawa.
En ligne. <<http://www.ainc-inac.com/ai/mr/nr/m-a2009/bk000000397-fra.asp>>.
- , 2011a. *Changement au nom du Ministère*, Ottawa, 18 mai.
En ligne. <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/aand-fra.asp>>.

-----, 2011b. *Déclaration concernant le changement de titre au Ministère*. Ottawa, 20 mai, Réf. #2-3487.

En ligne. <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/mr/nr/m-a2011/23487-fra.asp>>.

Ministère de la Justice du Canada. 2005. *Loi portant reconnaissance de l'internement de personnes d'origine ukrainienne*. L.C. 2005, ch. 52

En ligne. <<http://lois.justice.gc.ca/PDF/Loi/I/I-20.8.pdf>>.

Résolution des questions des pensionnats indiens Canada (RQPIC). 2006. *Accord de règlement relatif aux pensionnats indiens*. Annexe N. Mandat de la Commission de vérité et de réconciliation

En ligne. <<http://www.residentialschoolsettlement.ca/French/AnnexeN.pdf>>.

Sinclair, Murray. 2009. *À titre de président, je vous fais les promesses suivantes*. 22 juillet, Calgary: TRC.

En ligne. <<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/indp.ex.php?p=15>>.

-----, 2010. « Truth and Reconciliation Commission of Canada: For the child taken, for the parent left behind ». In *9th Session of the United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues*, 27 avril, 13 p.

En ligne.

<http://indigenouspeoplesissues.com/attachments/4983_TRC_UN_Speech\CMS_FINAL.pdf>.

The Truth and Reconciliation Commission of Canada (TRC). 2009. *Document d'information. Commission de témoignage et de réconciliation du Canada*. Communiqué de presse, 10 juin, Winnipeg, 4 p.

-----, 2010. *The TRC Canada*. 15 juin, 4 min. 51, son, couleur.

En ligne. <<http://www.youtube.com/TheTRCCanada#p/u/18/-BQgPrTbsqs>>.

Walker, Julian. 2009. *La commission de vérité et de réconciliation relative aux pensionnats indiens*. Ottawa: Bibliothèque du Parlement, 23 p.

2. DIVERSES RESSOURCES WEB (liste sélective)

Assemblée des Premières nations

En ligne. <<http://www.afn.ca/>>. Consulté à plusieurs reprises en 2010 et 2011.

Cyberpresse

En ligne. <<http://www.cyberpresse.ca/>>. Consulté le 10 juin 2011.

Eureka

En ligne. <<http://www.biblio.eureka.cc>>. Consulté le 10 juin 2011.

International Center for Transitional Justice (ICTJ)

En ligne. <<http://ictj.org/>>. Consulté le 8 décembre 2010.

Legacy of Hope Foundation

En ligne. <<http://www.legacyofhope.ca>>. Consulté le 12 septembre et le 8 décembre 2010.

Le Journal de Montréal

En ligne. <<http://lejournaldemontreal.canoe.ca/>>. Consulté le 10 juin 2011.

L'Encyclopédie canadienne

En ligne. <<http://www.thecanadianencyclopedia.com>>. Consulté le 12 juin 2011.

Secrétariat aux Affaires autochtones du Québec

En ligne. <<http://www.autochtones.gouv.qc.ca>>. Consulté le 12 septembre 2010.

Service correctionnel Canada, Services correctionnels pour les Autochtones

En ligne. <<http://www.csc-scc.gc.ca/>>. Consulté le 27 août 2010.

Statistique Canada, Portail Peuples autochtone

En ligne. <www.statcan.gc.ca>. Consulté le 12 septembre 2010.

The Centre for Study of Violence and Reconciliation

En ligne. <<http://www.csvr.org.za/>>. Consulté le 20 novembre 2010.

The Truth and Reconciliation Commission of Canada (TRC)

En ligne. <<http://www.trc.ca>>. Consulté à plusieurs reprises entre 2010 et 2011.

3. LIVRES

Adams, Howard. 1995. *A Tortured People*. Penticton (B.C.): Theytus Books Ltd., 219 p.

Alfred, Gerald R. 1995. *Heeding the Voices of your Ancestors*. Don Mills: Oxford University Press, 220 p.

Alfred, Taiaiake. 1999. *Peace, power, righteousness: and indigenous manifesto*. Don Mills: Oxford University Press, 174 p.

-----, 2005. *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough, ON: Broadview Press.

Anderson, Benedict. 2002. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris: La Découverte, 212 p.

- Annett, Kevin Daniel. 2005. *Hidden from History: The Canadian Holocaust*. 2^e Édition, Vancouver: Truth Commission into Genocide in Canada, 247 p.
- Barkan, Elazar. 2000. *Guilt of Nations : Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York: WW. Norton, 316 p.
- Benjamin, Walter. 2000. *Oeuvres III*. Paris: Gallimard, 482 p.
- Bhabha, Homi K. 2007. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris: Payot et Rivages, 414 p.
- Chrisjohn, Roland David, Sherri Lynn Young et Micheal Maraun. 1997. *The circle game: shadows and substance in the Indian residential school experience in Canada*. Penticton (C.B.): Theytus, 327 p.
- Das, Veena, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphela et Pamela Reynolds (dir.). 2000. *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 379 p.
- Dickason, Olive Patricia. 1993. *Le mythe du sauvage*. Sillery: Les Éditions du Septentrion, 451 p.
- Dirlik, Arif. 2000. *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield Publishers Inc., 245 p.
- Episkenew, Jo-Ann. 2009. *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 248 p.
- Ferro, Marc. 1985. *L'histoire sous surveillance*. Paris: Calmann-Lévy, 216 p.
- Francis, Daniel. 2000. *The Imaginary Indian: The Image of the Indian in Canadian Culture*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, 258 p.
- Fraser, Nancy. 2005. *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris: La Découverte, 178 p.
- Freeman, Mark, et Dorothée Marotine. 2007. *Qu'est-ce que la justice transitionnelle ?* Bruxelles: International Center for Transitional Justice, 17 p.
- Gélinas, Claude. 2007. *Les Autochtones dans le Québec post-Confédéral, 1867-1960*. Sillery: Septentrion, 258 p.
- Goff, Jacques (Le). 2001 [1988]. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 409 p.
- Goff, Jacques (Le), et Pierre Nora (dir.). 1974. *Faire de l'histoire. I Nouveaux problèmes*. Paris: Gallimard, 308 p.

- Haig-Brown, Celia. 1991 [1988]. *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*. Vancouver: Tillacum, 171 p.
- Halbwachs, Maurice. 1935. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 404 p.
- , 1950. *La mémoire collective*. Coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine ». Paris: Presses universitaires de France, 167 p.
- Hayner, Priscilla B. 2002. *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions*. New York: Routledge, 353 p.
- Honneth, Axel. 2002. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Éditions du Cerf, 232 p.
- , 2008. *La société du mépris*. Paris: Éditions La Découverte, 349 p.
- Jaccoud, Mylène. 2003. *Justice réparatrice et médiation pénale: convergences ou divergences ?* Paris: l'Harmattan, 272 p.
- Jeudy, Henri-Pierre, Maria Claudia Galera et Nobuhiko Ogawa. 2008. *L'effet transculturel*. Paris: L'Harmattan, 114 p.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 280 p.
- , 2007. *Multicultural Odysseys*. New York: Oxford University Press, 374 p.
- LaCapra, Dominick. 2009. *History and its Limits: Human, Animal, Violence*. New York: Cornell University Press, 230 p.
- McGonegal, Julie. 2009a. *Imagining Justice. The Politics of Postcolonial Forgiveness and Reconciliation*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 233 p.
- Miller, James R. 1996. *Shingwauk's vision : a history of native residential schools*. Toronto: University of Toronto Press, 582 p.
- , 2004. *Reflections on Native-Newcomer Relations: Selected Essays*. Toronto: University of Toronto Press, 304 p.
- Milloy, John S. 1999. *A National Crime : The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 402 p.
- Misztal, Barbara A. 2003. *Theories of social remembering*. Maidenhead: Open University Press, 190 p.
- Moon, Claire. 2008. *Narrating Political Reconciliation: South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Plymouth (UK): Lexington Books, 178 p.

- Phelps, Teresa Godwin. 2004. *Shattered Voices: Language, Violence, and the Work of Truth Commissions*. Philadelphie: University of Pennsylvania Press, 180 p.
- Pollak, Michael. 1993. *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*. Paris: Métailié, 416 p.
- Regan, Paulette. 2010. *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*. Vancouver: UBC Press, 299 p.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 424 p.
- , 2000. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 689 p.
- Rodon, Thierry. 2003. *En partenariat avec l'État. Les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*. Saint-Nicholas: Les Presses de l'Université Laval, 315 p.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, Random House, 380 p.
- Savard, Rémi, et Jean-René Proulx. 1982. *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*. Montréal: L'Hexagone, 232 p.
- Schaap, Andrew. 2005. *Political Reconciliation*. Coll. « Innovations in Political Theory ». New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 176 p.
- Simard, Jean-Jacques. 2003. *La Réduction: L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery: Septentrion, 430 p.
- Sioui, Éléonore. 1992. *Corps à cœur éperdu*, coll. « Cygnes du ciel », Val-d'Or: D'ici et d'ailleurs, p. 146.
- Sioui, Georges E. 1999. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 157 p.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2008. *Decolonizing methodologies : research and indigenous peoples*. London: Zed Books, 208 p.
- Taylor, Charles. 2005. *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Manhecourt: Flammarion, 144 p.
- Traverso, Enzo. 2005. *Le passé, mode d'emploi: histoire mémoire, politique*. Paris: Éditions La Fabrique, 136 p.
- Trigger, Bruce G. 1992. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*. Coll. « Boréal Compact ». Montréal: Édition du Boréal, 542 p.

- Turner, Dale. 2006. *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 182 p.
- Vizenor, Gerald (dir.). 1999. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln: University of Nebraska Press, 191 p.
- , 2008. *Survivance: narratives of Native presence*. Lincoln: University of Nebraska Press, 385 p.
- Vizenor, Gerald, et A. Robert Lee. 1999. *Postindian Conversations*. Lincoln: Nebraska University Press, 203 p.
- Warry, Wayne. 2007. *Ending denial: understanding Aboriginal issues*. Peterborough: Broadview Press, 220 p.
- Weil, Patrick, et Stéphane Dufoix (dir.). 2005. *L'esclavage, la colonisation et après...* Paris: Presses Universitaires de France, 627 p.
- Wieviorka, Annette. 1998. *L'Ère du témoin*. Paris: Plon, 185 p.
- Wieviorka, Michel. 2005. *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 200 p.
- Wilson, Richard. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge: Cambridge University Press, 275 p.

4. CHAPITRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

- Alfred, Gerald Taiaiake. 2009a. « Restitution est la véritable voie de justice pour les Autochtones ». In *Réponse, responsabilité et renouveau*, p. 203-210. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Amagoalik, John. 2008. « Réconciliation ou conciliation ? Une perspective inuite ». In *De la vérité à la réconciliation*, p. 107-114. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Attwood, Bain. 2001. « "Learning about the truth": The stolen generations narrative ». In *Telling Stories: Indigenous history and memory in Australia and New Zealand*, Bain Attwood et Fiona Magowan (dir.), p. 183-212. Crows Nest (Australie): Allen & Unwin.
- Celermajer, Danielle. 2006. « The Apology in Australia: Re-covenanting the National Imaginary ». In *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*, Elazar Barkan et Alexander Karn (dir.), p. 153-184. Stanford: Stanford University Press.

- Chambers, Nathalie A. 2009. « Vérité et réconciliation : une “possibilité risquée” de nous rendre vulnérables », In *Réponse, responsabilité et renouveau : Cheminement du Canada vers la vérité et la réconciliation*, Gregory Younging, Jonathan Dewar et Mike DeGagné (dir.), p. 315-340. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Chrisjohn, Roland, et Tanya Wasacase. 2009. « Demi-vérités et faussetés : emploi de la rhétorique pour la “présentation des excuses” et la Commission de vérité et de réconciliation ». In *Réponse, responsabilité et renouveau : Cheminement du Canada vers la vérité et la réconciliation*, Gregory Younging, Jonathan Dewar et Mike DeGagné (dir.), p. 241-255. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Colvin, C. 2002. « Limiting Memory : The Roots and Routes of Storytelling in Post-Apartheid, Post-TRC South Africa », p. 1-10, In *Telling Wounds*, C. Van der Merwe et al. (dir.), Cape Town : University of Cape Town.
- Dakhli, Jocelyne. 1992. « L'historien pris au piège de la mémoire ? ». In *Constructions identitaires: questionnements théoriques et études de cas*, Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau (dir.), p. 73-83. Québec: Célat, Université Laval.
- De Costa, Ravi. 2009. « Reconciliation and Neoliberalism ». In *Canadian Political Science Association Annual Conference 2009*, p. 1-17. Ottawa: Carleton University.
En ligne. <<http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2009/deCosta.pdf>>. Consulté le 15 janvier 2011.
- Delacroix, Christian. 2009. « Généalogie d'une notion ». In *Historicités*, Christian Delacroix, François Dosse et Patrick Garcia (dir.), p. 29-45. Paris: La Découverte.
- Dickason, Olive Patricia. 2005. « The Many Faces of Canada's History as It Relates to Aboriginal People ». In *Walking a Tightrope: Aboriginal People and Their Representations*, Ute Lischke, et David T. McTab (dir.), p. 117-148. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- , 2000. « Toward a Larger View of Canada's History: The Native Factor ». In *Visions of the Heart: Canadian Aboriginal issues*, David Long et Olive Patricia Dickason (dir.), p. 11-29. Toronto: Harcourt.
- Drache, Daniel. 2005. « Counterpublics, Memory, and the Politics of Forgiveness ». In *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux (dir.), p. 399-405. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Greven-Borde, Hélène. 2008. « Amérindiens et Canadiens : apories de la tutelle et de la réconciliation ». In *La société canadienne en débats. What holds Canada together ?*, Alain Faure et Robert Griffiths, p. 89-106. Paris: L'Harmattan.
- Harrison, Peter. 2009. « Dissiper l'ignorance sur les pensionnats ». In *Réponse, responsabilité et renouveau*, p. 167-180. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.

- Irniq, Peter. 2005. « Ending the past: the Case of Inuits ». In *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline Labelle, Antonius Rachad et Georges Leroux (dir.), p. 77-84. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Johnston, Darlene. 2005. « Aboriginal traditions of tolerance and reparation ». In *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux (dir.), p. 141-160. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Kelly, Fred. 2008. « Confession d'un païen régénéré ». In *De la vérité à la réconciliation*, Fondation autochtone de guérison, p. 13-48. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Kroeber, Karl. 2008. « Why It's a Good Thing Gerald Vizenor is Not an Indian ». In *Survivance: Narratives of Native Presence*, Gerald Vizenor (dir.), p. 25-38. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lévesque, Carole. 2009. « La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances », In *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Natacha Gagné, Thibault Matin et Marie Salaün (dir.), p. 455-470. Québec : Les Presses de l'Université Laval et Réseau DIALOG.
- Llewellyn, Jennifer J. 2008. « Justice réparatrice et la Commission de vérité et de réconciliation liée aux pensionnats indiens: établissons des liens entre la Vérité et la Réconciliation ». In *De la vérité à la réconciliation*, p. 215-237. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- McKay, Stan. 2008. « Ouvrir le dialogue sur la vérité et la réconciliation – de façon positive ». In *De la vérité à la réconciliation. Transformer l'héritage des pensionnats*, Marlene Brant Castellano, Linda Archibald et Mike DeGagné (dir.), p. 117-134. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Ross, Rupert. 2008. « Partage de la vérité et recherche de la réconciliation: une exploration des enjeux ». In *De la vérité à la réconciliation: Transformer l'héritage des pensionnats*, Marlene Brant Castellano, Linda Archibald et Mike DeGagné (dir.), p. 167-187. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Rotberg, Robert I. 2006. « Apology, Truth Commissions, and Infrastate Conflict ». In *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*, Elazar Barkan et Alexander Karn (dir.), p. 33-49. Stanford: Stanford University Press.
- Saganash, Diom Roméo. 2005. « Les pensionnats pour Autochtones, outils d'assimilation ». In *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux (dir.), p. 85-99. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université du Québec.

- Somers, Margaret R., et Gloria D. Gibson. 1994. « Reclaiming the Epistemological “Other”: Narrative and the Social Constitution of Identity ». In *Social Theory and the Politics of Identity*, Craig Calhoun (dir.), p. 37-99. Oxford: Blackwell.
- Valaskakis, Gail Guthrie. 2005. « Les pensionnats indiens. Souvenir et réconciliation ». In *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline Labelle, Rachad Antonius et Georges Leroux (dir.), p. 101-125. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université du Québec.
- Wagamese, Richard. 2009. « Retrouver l'harmonie ». In *Réponse, responsabilité et renouveau*, p. 155-136. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. 1988. « Réflexions sur l'oubli ». In *Usages de l'oubli. Actes du colloque de Royaumont*, p. 7-21. Paris: Éditions du Seuil.
- Younging, Gregory. 2009. « Histoire héritée, droit international et Déclaration des Nations Unies ». In *Réponse, responsabilité et renouveau : Cheminement du Canada vers la vérité et la réconciliation*. Gregory Younging, Jonathan Dewar et Mike DeGagné (dir.), p. 359-374. Ottawa: Fondation autochtone de guérison.

5. ARTICLES

- Alfred, Gerald Taiaiake. 2009b. « Colonialism and State Dependency ». *National Aboriginal Health Organization*. (novembre), p. 42-60.
- Alfred, Taiaiake, et Jeff Corntassel. 2005. « Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism ». *Government and Opposition*, no 9, p. 597-614.
- Brown, Jennifer S.H. 2003. « Doing Aboriginal History: A View from Winnipeg ». *The Canadian Historical Review*. vol. 84, no 4, p. 613-635.
- Chartier, Roger. 2002. « Le passé au présent ». *Le Débat*, no 122, p. 4-11.
- Corntassel, Jeff, Chaw-win-is et T'lakwadzi. 2009. « Indigenous Storytelling, Truth-telling, and Community Approaches to Reconciliation ». *English Studies in Canada*. vol. 35, no 1, p. 137-159.
- Dorrell, Matthew. 2009. « From Reconciliation to Reconciling: Reading What “We Now Recognize” in the Government of Canada’s 2008 Residential Schools Apology ». *English Studies in Canada*. vol. 35, no 1, p. 27-45.
- Fraser, Nancy. 2004. « Justice sociale, redistribution et reconnaissance ». *Revue du MAUSS*. vol. 23, p. 151-164.

- , 2010. « Qui compte comme sujet de justice ? La communauté des citoyens, l'humanité toute entière ou la communauté transnationale du risque ? ». *Rue Descartes*. vol. 1, no 67, p. 50-59.
- Giroux, Dalie. 2008. « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine ». *Politique et Sociétés*. vol. 27, no 1, p. 29-53.
- Green, Joyce A. 1995. « Vers une détente de l'histoire. L'héritage colonial du Canada remis en question ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 25, no 4, p. 31-44.
- Hackett, Claire, et Bill Rolston. 2009. « The burden of memory: Victims, storytelling and resistance in Northern Ireland ». *Memory Studies*. vol. 2, no 3, p. 355-376.
- Henderson, Jennifer, et Pauline Wakeham. 2009. « Colonial Reckoning, National Reconciliation ? : Aboriginal Peoples and the Culture of Redress in Canada ». *English Studies in Canada*. vol. 35, no 1, p. 1-26.
- Jewsiewicki, Bogumil. 2002. « De la vérité de mémoire à la réconciliation. Comment travailler le souvenir ? ». *Le Débat*, no 122, p. 63-77.
- Kennedy, Rosanne. 2004. « The Affective Work of Stolen Generations Testimony: From the Archives to the Classroom ». *Biography*. vol. 27, no 1, p. 48-77.
- McGonegal, Julie. 2009b. « The Great Canadian (and Australian) Secret: The Limits of Non-Indigenous Knowledge and Representation ». *English Studies in Canada*. vol. 35, no 1, p. 67-83.
- Miller, Susan A. 2008. « Native America Writes Back: The Origin of the Indigenous Paradigm in Historiography ». *Wicazo Sa Review*. vol. 23, no 2, University of Minnesota Press, p. 9-28.
- Pickering, Michael, et Emily Keightley. 2009. « Trauma, discourse and communicative limits ». *Critical Discourse Studies*. vol. 6, no 4, p. 237-249.
- Pomian, Krzysztof. 2002. « Sur les rapports de la mémoire et de l'histoire ». *Le Débat*, no 122, p. 32-40.
- Ross, Fiona C. 2003. « On having Voice and Being Heard: Some after-Effects of Testifying Before the South African Truth and Reconciliation Commission ». *Anthropological Theory*. vol. 3, p. 325-341.
- Rymhs, Deena. 2006. « Appropriating Guilt: Reconciliation in an Aboriginal Canadian Context ». *English Studies in Canada*. vol. 32, no 1, p. 105-123.

- Salée, Daniel. 2005. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadiens et québécois: éléments pour une ré-analyse ». *Nouvelles pratiques sociales*. vol. 17, no 2, p. 54-74.
- Sparrow, Robert. 2000. « History and collective responsibility ». *Australasian Journal of Philosophy*. vol. 78, no 3, p. 346-359.
- Tully, James. 2000. « Struggles over Recognition and Distribution ». *Constellations*. vol. 7, no 4, p. 469-482.
- Verdoolaege, Annelies. 2009. « Dealing with a traumatic past: the victim hearings of the South African Truth and Reconciliation Commission and their reconciliation discourse ». *Critical Discourse Studies*. vol. 6, no 4, p. 297-309.
- Wickwire, Wendy C. 2005. « Stories from the Margins : Toward a More Inclusive British Columbia Historiography ». *Journal of American Folklore Society*. vol. 118, no 470, p. 453-474.
- Wiegel, Sigrid. 2002. « Secularization and Sacralization, Normalization and Rupture : Kristeva and Arendt on Forgiveness », *Modern Language Association*, vol. 117, no. 2, p. 320-323.

6. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

a) Histoire et anthropologie

- Beaulieu, Alain. 2000 [1997]. *Les autochtones du Québec: des premières alliances aux revendications contemporaines*. Québec: Fides, 124 p.
- Boudreault, René. 2003. *Du mépris au respect mutuel. Clés d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*. Montréal: Éditions Écosociété, 224 p.
- Delâge, Denys. 1991. *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est - 1600-1664*. Québec: Boréal, 416 p.
- , 1997. « Autochtones, Canadiens, Québécois ». In *Les espaces de l'identité*, Laurier Turgeon, Jocelyn Létourneau et Khadiyatou Fall (dir.), p. 280-301. Saint-Nicholas: Les Presses de l'Université Laval.
- Dickason, Olive Patricia. 1996. *Les Premières Nations du Canada*. Sillery: Éditions du Septentrion, 511 p.
- Dickason, Olive Patricia, et Moira Jean Calder. 2006. *A concise history of Canada's First nations*. 4^e Édition, Toronto: Oxford University Press, 387 p.

- Frideres, James S. 1993. *Native People in Canada, Contemporary Conflict*. Scarborough (Ontario): Prentice Hall, 560 p.
- Frideres, James S., et Lilianne Ernestine Krosenbrink-Gelissen. 1998. *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*. 5^e Édition, Scarborough (Ontario): Prentice Hall Allyn and Bacon Canada, 502 p.
- Haig-Brown, Celia, et David A. Nock (dir.). 2006. *With Good Intentions: Euro-Canadian and Aboriginal Relations in Colonial Canada*. Vancouver: UBC Press, 368 p.
- Jaine, Linda. 1993. *Residential Schools: The Stolen Years*. Regina: University of Saskatchewan Press, 138 p.
- Loiselle, Margot. 2007. « Un portrait. Le pensionnat pour enfants autochtones de Saint-Marc-de-Figuery ». Rouyn et Kuujuaq, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, 56 p.
- Miller, James R. 1991. *Skyscrapers hide the heavens : a history of Indian-white relations in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 351 p.
- Recherches amérindiennes au Québec
En ligne. <<http://www.recherches-amerindiennes.qc.ca/>>.
- Réseau DIALOG, Le codex bibliographique
En ligne. <<http://www.reseaudialog.ca/>>.
- Trudel, Pierre. 1995. « De la négociation de l'Autre dans les discours nationalistes des Québécois et des Autochtones ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 25, no 4, p. 53-66.
- , 2000. « Histoire, neutralité et Autochtones: une longue histoire... ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*. vol. 53, no 4, p. 528-540.
- Woolford, Andrew. 2009. « Ontological Destruction: Genocide and Canadian Aboriginal Peoples ». *Genocide and Prevention*. vol. 4, no 1, p. 81-97.

b) Sciences juridiques

- Boldt, Menno, Anthony J. Long et Leroy Little Bear (dir.). 1985. *The Quest for Justice: Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights*. Toronto: University of Toronto Press, 406 p.
- Dupuis, Renée. 1991. *La Question indienne au Canada*. Coll. « Boréal Express ». Boucherville: Éditions du Boréal, 126 p.

- , 2001. *Quel Canada pour les Autochtones ? : la fin de l'exclusion*. Montréal: Boréal, 174 p.
- Henderson, James Youngblood. 2007. *Treaty rights in the Constitution of Canada*. Toronto: Thomson Carswell, 1065 p.
- Jaccoud, Mylène. 1995. « L'exclusion sociale et les Autochtones ». *Lien social et Politiques*, no 34, p. 93-100.
- Leclair, Jean. 2006. « Federal Constitutionalism and Aboriginal Difference ». *Queen Law Journal*. vol. 31, p. 521-535.
- Llewellyn, Jennifer J. 2002. « Dealing with the Legacy of Native Residential School Abuse in Canada, ADR, and Restorative Justice ». *The University of Toronto Law Journal*. vol. 52, no 3, p. 253-300.
- Native Law Centre
En ligne. <<http://www.usask.ca/nativelaw/>>.
- Otis, Ghislain (dir.). 2005. *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*. Québec: Presses de l'Université Laval, 197 p.
- Walters, Mark D. 2007. « Histories of Colonialism, Legality, and Aboriginality ». *University of Toronto Law Journal*. vol. 57, no 4, p. 819-832.